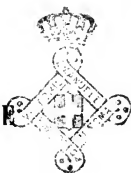
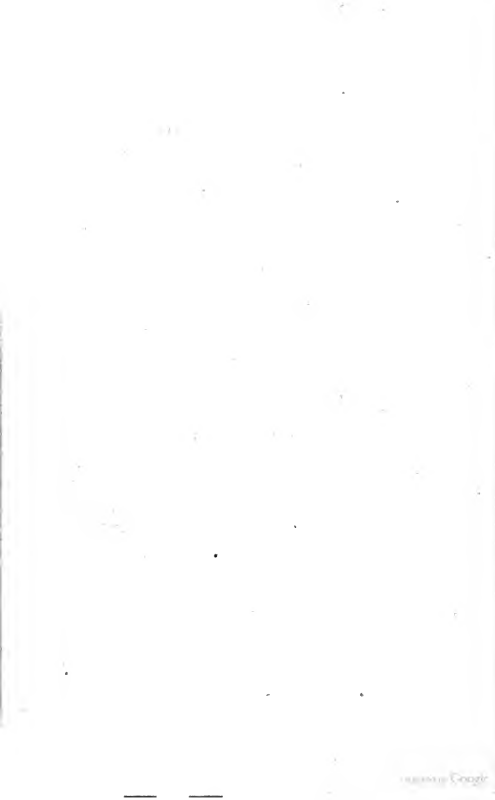
OPERE COMPLETE

DEL REV. PADRE

GIOACCHINO VENTURA

CORSO

DI

FILOSOFIA CRISTIANA

OSSIA

RESTAURAZIONE CRISTIANA
DELLA FILOSOFIA

PEL P. GIOACCHINO VENTURA

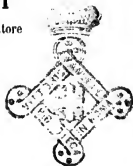
DI RAULICA

VERSIONE ITALIANA DELL'ABATE

GIOVANNI CASSINI

esegnita di commissione dell' autore

e la sola autorizzata

Volume III.

GENOVA — MILANO

DARIO G. ROSSI — ERNESTO OLIVA

COEDITORI

1863

PARTE TERZA

LA FILOSOFIA CRISTIANA

INTRODUZIONE.

§ 33. Perchè si ritorna qui sulla filosofia cristiana. — La filosofia è specialmente la scienza dell'uomo. — Suggetto e disegno di questo riepilogo della filosofia cristiana.

Sant'Agostino e san Tommaso, i più grandi uomini del cristianesimo ed anche dell'umanità dopo san Paolo, sono stati, come l'abbiamo veduto, i veri maestri, le vere glorie della scienza cristiana. Difendendoli dunque contro gl'ingiusti e impertinenti insulti del razionalismo moderno di tutti i colori; indicando le sorgenti divine onde hanno attinto il loro immenso sapere e le nobili e pure intenzioni delle quali essi erano animati nei loro sublimi lavori; rilevando finalmente il vuoto, la miseria, gli errori, le bestemmie dell'antica filosofia pagana, che essi aveano ri-

dotto a niente e che, sotto bugiarde forme, si è avuto il funesto ardire di rimettere in corso a' nostri giorni; non abbiam voluto che difendere la filosofia cristiana; non abbiamo voluto lavorare che per la filosofia cristiana; non abbiamo voluto fare e non abbiam fatto, in realtà, fin qui, che occuparci della FILOSOFIA CRISTIANA.

Tuttavia nelle due prime parti di questo lavoro, come in tutti i nostri scritti filosofici, non ne abbiamo parlato che di volo; l'abbiamo piuttosto accennata che spiegata; abbiamo dimostrato piuttosto quello che non è, che quello che veramente è. Gli è dunque qui il luogo di farne conoscere la stabilità de' principii, la gravità delle conseguenze, la verità dell'insieme e la necessità assoluta di adottarla, se non si vuole smarrirsi sin dal primo passo che si farà nelle scienze puramente razionali.

Sant'Agostino, secondo l'abbiamo provato (§ 4), non si è punto direttamente occupato della filosofia propriamente detta, e non ha lasciato alcun corso di filosofia. Nonpertanto, ricco della dottrina de' Libri santi e della tradizione filosofica degli antichi Padri, avendo occasione di combattere le eresie uscite dai principii della falsa filosofia non ha mancato di ricordare e di stabilire i principii della vera. Son questi grandi principii che san Tommaso ha poi esposti in tutto il loro splendore, e che ha posti come le basi di quel maraviglioso edifizio della filosofia cristiana di cui è stato il glorioso fondatore e il maestro; in guisa che la filosofia di san Tommaso è esclusivamente e sommamente cristiana, e che la filosofia cristiana non si

tocca nella sua pienezza e nella sua perfezione che in san Tommaso.

Perciò dunque, nel riepilogo della FILOSOFIA CRISTIANA che vogliam qui dare, è sempre san Tommaso che avremo per guida, sono le sue dottrine che esporremo, le sue teorie che difenderemo e di cui procureremo di far sentire, sempre più, l'importanza, la grandezza e la bellezza.

Ma come la filosofia cristiana si personifica, in certo modo, in san Tommaso, così la filosofia pagana moderna si personifica in Descartes. Dunque qui nella nostra confutazione della filosofia pagana saremo sempre alle prese col Descartes e la sua scuola; come torremo sempre da san Tommaso la luce necessaria per mettere nella sua più grande chiarezza la filosofia cristiana.

Come tutta la teologia, secondo l'abbiamo altrove dimostrato, si ristringe alla vera scienza di GESU' CRISTO, in quanto egli è Dio e Uomo, e tutta la FISICA, alla vera scienza de' corpi, in quanto essi sono materia e forma; così tutta la FILOSOFIA si ristringe nella vera scienza dell'uomo, in quanto egli è anima e corpo, o dell'uomo, rispetto all'unione sustanziale della sua intelligenza colla materia. Perchè la scienza dell'uomo rispetto alle leggi del suo essere morale, è l'ETICA; e la scienza dell'uomo rispetto alle leggi della sua organizzazione corporea, è la FISIOLOGIA.

Or, la vera scienza dell'uomo, sotto il punto di vista filosofico, è rinchiusa: 1.° nella conoscenza delle sue funzioni intellettuali e quindi della vera dottrina sulle idee; 2.° nella conoscenza del mistero dell'unione

dello spirito colla materia e quindi della vera dottrina sui rapporti tra l'anima e il corpo; 3.° nella conoscenza della vera via da seguire per cogliere il vero ed in conseguenza, della vera dottrina sul metodo.

Questi sono i gravi subbietti onde vogliamo ora occuparci, e questo è l'ordine col quale li tratteremo. Divideremo dunque in tre SEZIONI questa terza parte della nostra opera. Nella prima, esporremo la quistione sulla conoscenza e le idee; nella seconda, dopo di aver stabilito la vera definizione dell' anima e di avere esposte delle nozioni poco note sulle differenti specie di anime e sui loro atti particolari, tratteremo la quistione sopra quello che chiamasi *commercio* dell'anima col corpo. Finalmente consacreremo l'ultima sezione alla quistione sul metodo di pervenire alla verità. E poichè prenderemo il nostro punto di partenza dal cristianesimo, e che non ci proponiamo altro scopo che lo sviluppo e il consolidamento del cristianesimo, nel discutere queste tre grandi quistioni speriamo di dare qui un riepilogo compiuto della FILOSOFIA CRISTIANA.

SEZIONE PRIMA

LA QUISTIONE DELLE IDEE

CAPITOLO I.

La terminologia delle idee secondo la filosofia cristiana.

§ 34. Importanza della quistione delle idee. — Degli universali e dei predicamenti in generale. — I predicamenti sono degli universali essi pure. — Spiegazione dei cinque universali.

Abbiamo veduto che sant'Agostino afferma (§ 6), « Che non ci ha scienza possibile senza la cognizione perfetta della natura delle idee; *Tanta in ideis vis constituitur, ut, nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit.* » Diffatti, se, come si è veduto, si hanno a lamentare tante empietà e tante stranezze nella filosofia di Platone e di Aristotile, è perchè hanno compiutamente ignorato la vera dottrina sulle idee; e se, come lo si è pure veduto, la scuola cartesiana e la filosofia de' nostri giorni, che è uscita dalla stessa

scuola, sono cadute, esse pure, nei più gravi e nei più lagrimevoli errori, la cagione ne è assolutamente la stessa. Or, la vera dottrina sulle idee non si trova che nella filosofia, nata dal cristianesimo, perchè il cristianesimo è la sorgente e il deposito d'ogni verità, ed in conseguenza, noi lo ripetiamo, non si trova che in san Tommaso, che non ha attinto la sua filosofia che nel cristianesimo e che è il vero fondatore della filosofia cristiana.

È dunque in lui che ogni filosofo cristiano deve ricercarla e che non la deve cercare che in lui. Ma il semirazionalismo è specialmente invelenito contro la teoria del Dottore angelico sulla conoscenza. Ed il nostro dovere è di fare giustizia di tali incredibili insulti; ma prima di abbandonarli all'indignazione de' nostri lettori, noi farem conoscere la grandezza, l'importanza della dottrina contro cui questi insulti sono stati diretti: quest'è il miglior mezzo per farne sentire l'ingiustizia e la temerità.

Prima di entrare in materia, riepilogheremo qui la dottrina scolastica degli UNIVERSALI, che serve di base a quella delle idee; daremo brevemente la significazione e l'importanza della parola *idea;* perchè la principal cagione per cui non si può intendersi, rispetto alle idee, neppure tra le persone di buona fede, è perchè spessissimo, si forma un'idea falsa dell'idea, e che si parla dell'idea senza sapere esattamente ciò che è idea ([1]).

([1]) Questo è tanto più necessario che, nei pretesi corsi di filosofia, come quello di Lione, che è in uso in tutte le scuole cartesiane,

Iddio, avendo creato il tutto in numero, peso e misura: *In mensura et numero et pondere (Sap.* XI*)* [1], ha stabilito, tra gli esseri, certi rapporti pei quali mutuamente s'appartengono, senza confondersi e formano diverse categorie, conservando al tempo istesso la loro individualità.

Aristotile, seguendo un certo Archita da Taranto, e gli antichi scolastici seguitando Aristotile, hanno ridotto a quindici queste categorie che rinchiudono l'universalità degli esseri, le loro specialità e i loro rapporti. Hanno chiamato UNIVERSALI i termini che esprimono le cinque principali di queste categorie, e sono: 1.° il GENERE, 2.° la SPECIE, 3.° la DIFFERENZA, 4.° il PROPRIO, 5.° l'ACCIDENTE. Dissero PREDICAMENTI i termini adottati per significare le altre categorie, e sono: 1.° la SOSTANZA, 2.° la QUANTITA', 3.° la RELAZIONE, 4.° la QUALITA', 5.° l'AZIONE, 6.° la PASSIONE, 7.° la TEMPORANEITA', 8.° la LOCALIZZAZIONE, 9.° il SITO, 10.° l'ABITO.

N. 1. *L'Universale, il Genere e la Specie.*

L'UNIVERSALE, secondo lo dimostrano abbastanza l'etimologia e la composizione del vocabolo [2], è ogni

---

queste prime ed importanti nozioni sono insègnate in un modo falso, incompleto, oppure non sono insegnate affatto. E quindi l'ignoranza, l'inezia, il vago, il vuoto del linguaggio filosofico; e quindi ancora le contraddizioni e gli errori degli infelici filosofi che sono stati formati a queste tristi scuole.

[1] Più innanzi arrecheremo la bella spiegazione che san Tommaso, seguitando sant'Agostino ha dato di queste profonde parole dei Libri Santi.

[2] Il vocabolo latino *universale* è composto di queste tre parole:

cosa UNA che conviene a *più* subbietti e si può affermare di *più* cose. I vocaboli GENERE e SPECIE, sono termini universali, perchè uno esprime ciò che è predicabile di più specie diverse, e l'altra ciò che è predicabile di tutti gli individui d'una medesima specie. Quindi tutti i nomi *appellativi* o comuni, come le parole *animale, uomo*, sono termini universali, perchè il vocabolo « animale » è predicabile della specie umana e di tutte le specie de' bruti; ed il vocabolo «uomo» l'è di tutti gl'individui della specie umana.

N. 2. *I Predicamenti.*

I PREDICAMENTI sono una serie di più cose che possono affermarsi al tempo istesso d'una sola e medesima cosa. Si può affermare al tempo istesso d'un solo e medesimo uomo: Che è sostanza, che è ragionevole, che è sensibile, che ha la tal forza, la tale qualità, la tale virtù, la tale statura, la tale figura. Queste affermazioni sono dunque predicamenti.

Parrebbe che i Predicamenti fossero l'opposto degli Universali; poichè i Predicamenti sono « più cose convenienti ad una sola e stessa cosa (*plura versus unum*), » mentre l'universale è una cosa conveniente a più cose (*unum versus alia*). Tuttavia, poichè le diverse cose indicate da'Predicamenti, possono essere affermate al tempo istesso, non solo di una sola e medesima cosa, ma anche di tutti gli individui della stessa specie, di tutte le specie dello stesso genere,

Unum = versus = alia. Significa dunque una cosa che tende, che ha rapporto, o che è disposta ad essere applicata a più cose.

in fondo i Predicamenti sono pure Universali. E, per contrario, poichè il GENERE, la SPECIE, e tutti gli altri termini universali, si possono affermare anche di una sola e stessa cosa individuale, in fondo gli universali sono predicamenti. Quindi san Tommaso, il meno scolastico degli scolastici e il filosofo che ha maggiormente semplificato la terminologia della filosofia, nel fatto non ha tenuto gran conto della differenza peripatetica tra gli universali e i predicamenti; e per lui i predicamenti, siccome si applicano a tutti gli individui della stessa specie, a tutte le specie dello stesso genere, non sono nè più nè meno che *generi*, che *specie*, *ed universali*.

Eccovi ora, sempre secondo san Tommaso, la significazione filosofica de' principali di questi termini, esprimenti l'universalità degli esseri, e dei loro derivativi i più importanti nei loro rapporti col suggetto delle idee.

N. 3. *La Differenza.*

Si è veduto ciò che è il GENERE e la SPECIE.

La DIFFERENZA è *semplice* o *specifica*. La *differenza semplice* è ogni gradazione ovvero ogni particolarità accidentale, indicante una diversità qualunque nello stesso individuo, o distinguente una cosa da un'altra. *La differenza specifica*, che è la differenza vera e propria, è quella proprietà, quella particolarità, quella gradazione per cui una cosa differisce da un'altra rispetto alla *specie*. Com'è, per esempio, la *razionabilità* per cui l'uomo differisce *specificamente* dalla bestia.

Quindi la differenza semplice, *diversificando* la cosa, non ne fa già un'altra cosa; quando, per la differenza *specifica*, una cosa differisce da un'altra cosa per la sua essenza e per la sua natura.

In ogni definizione, la *differenza* è ciò che è espresso dall'aggettivo; mentre il suggetto è ciò che è espresso dal sostantivo. Quindi in queste definizioni: « L'anima è la forma sostanziale del corpo — L'uomo è un animale ragionevole » le parole *sostanziale* e *ragionevole* annunziano la *differenza*, oppure ciò in che l'uomo differisce da tutti gli altri animali, e l'anima differisce da tutte le forme.

N. 4. *Il Proprio e l'Accidente.*

Il PROPRIO, come la facoltà di ridere, solo propria dell'uomo, com'anche la possibilità d'essere operaio, medico, cristiano, non differisce, in fondo, dall'ACCIDENTE. Noi non ne diremo di più. L'ACCIDENTE medesimo appartiene ai predicamenti; perchè, eccetto la sostanza, i predicamenti son tutti ACCIDENTI.

L'ACCIDENTE, in quanto termine universale, logico, è ciò che è unito all'essenza della cosa, ma in un modo contingente; e si definisce: « Ciò che è presente, nel suggetto, o ne è assente, senza che il suggetto ne sia alterato. » L'accidente è dunque ciò che esiste in un essere come nel suo suggetto, come la grandezza, la piccolezza della statura, il colore, la bellezza, il sapere nell'uomo. I fiori non sono affatto *accidenti* del vaso dei fiori, perchè essi non esistono nel vaso come *nel loro suggetto*. Lo stesso è a dire dei vestimenti dell'uomo.

Vi sono accidenti, *fisicamente* inseparabili dal suggetto, ma che *assolutamente* possono esserne separati, senza che la sua natura ne sia alterata, come la nerezza dell'etiope e del corvo. Ve ne sono altri che sono separabili dal loro suggetto, come la scienza, la virtù dell'uomo. Ogni accidente sussiste nel suggetto. Tuttavia, per un prodigio dell'onnipotenza di Dio, gli accidenti, nell'Eucaristia, sussistono per sè ([1]).

Gli accidenti distinguono gli uni dagli altri gl'individui della stessa specie.

§ 35. Dei tre primi Predicamenti in particolare. — Osservazioni importanti sulla SOSTANZA, sulla QUANTITA' e sulla FORMA.

N. 5. *La Sostanza o il Suggetto.*

La SOSTANZA è ciò che sussiste per sè stessa, in sè stessa: *Substantia quod per se subsistit*, come l'angelo, l'uomo, il bruto, la pianta, la pietra. Rispetto a Dio, il Dottore angelico, seguitando san Dionisio l'Areopagita e altri Padri della Chiesa, vuole che si chiami *soprasostanza*, anzi che *sostanza*, perchè Dio è la sola sostanza esistente in sè stessa e per sè stessa, in un modo assoluto; mentre tutte le altre sostanze non esistono in sè stesse e per sè stesse che in un modo contingente, in quanto che Dio le ha così fatte; e perciò

([1]) Vedi le spiegazioni filosofiche che, secondo san Tommaso, abbiamo date di questo prodigio, al III volume della RAGION FILOSOFICA, ecc. XIXª *Conferenza sulle armonie dell'Eucaristia colla ragione.*

Dio è la sostanza per eccellenza, la sostanza al di sopra di tutte le altre sostanze, poichè le ha tutte create dal nulla, le domina tutte e le conserva nel loro essere.

La sostanza è 1.° *spirituale* (lo spirito), o *materiale* (il corpo); 2.° *incorporea* (l'angelo), o *corporea* (l'anima *umana*); 3.° *ragionevole* (l'uomo), o *irragionevole* (la bestia); 4.° *organica* e *animata* (il corpo dell'uomo, della bestia, della pianta), od *inorganica* e *inanimata* (tutti gli altri corpi).

Le parti che hanno un ordine necessario a un tutto, come le braccia, le mani, le gambe, rispetto al corpo, non differiscono affatto dalla sostanza, ne fan parte e si chiamano sostanze *parziali* o *incomplete*. Tuttavia l'anima umana, come che non sia che una parte dell'uomo, è una sostanza intera, perfetta, perchè intende, vuole, opera, ed in conseguenza sussiste in essa stessa, per sè stessa.

La sostanza si dice così dalla parola latina *substare*, perchè è *sotto* accidenti e loro serve di base e di sostegno. Ed è perciò che è detta pure SUBBIETTO, *subiectum*. E perchè gli accidenti s'appoggiano sulla sostanza come sul loro subbietto, la è detta pure « Il subbietto dell'inesione, *subiectum inhæsionis*. »

Tutto ciò che esiste, o è in sè, o è in un altro essere. Tutto ciò che esiste è dunque o *sostanza* o *accidente;* e questi due termini sono i termini i più universali, perchè abbracciano essi soli tutta l'universalità degli esseri.

N. 6. *La Quantità e sue proprietà.*

La QUANTITA' è un accidente estensivo della sostanza in certe parti.

Parmenide ed Anassagora presso gli antichi, Cartesio e tutta la scuola materialista presso i moderni, hanno insegnato che l'essenza della sostanza corporale è nell'estensione delle parti o nella *quantità*. Quest'è un grave e madornale errore. Per la *quantità*, il corpo non è suscettibile che dell'estensione, in parti più o men grandi. Ma prima di concepire il corpo esteso, si dee concepirlo nel suo essere; si devono in lui concepire i principii sostanziali pei quali È, e pei quali è pure fatto capace di estendersi in parti, come di riunire in lui altre qualità o altri *accidenti*. Non v'ha corpo che non sia esteso, ma non ve ne ha neppure che non abbia una forma esterna, un colore, ecc. Stabilirete adunque l'essenza del corpo nella forma esterna o nel colore? L'essenza delle cose è immobile, invariabile, e non è punto suscettibile di aumento o di diminuzione. Nell'essenza non ci ha nè il più nè il meno. Tutto ciò che può crescere o diminuire non è essenza, ma accidente. Dunque porre l'essenza de' corpi nell'estensione, è porla nell'accidente, è fare dell'essenza un accidente, è distruggere, negare l'essenza, è aprire il campo alla negazione della materia, cioè all'idealismo (1). Gli è certo per la testi-

(1) Diffatti è per questa via che, come si vedrà più innanzi, l'idealismo del *gran* discepolo del Descartes ha fatto irruzione nella scuola cartesiana.

monianza de' sensi, che il pane ed il vino dell'Eucaristia conservano dopo la consacrazione, la loro quantità. Se dunque la quantità formasse l'essenza del corpo, il pane ed il vino consacrati conserverebbero anche la loro essenza, sarebbero il vero corpo-pane, il vero corpo-vino, col vero corpo e vero sangue del Signore. Quest'è l'eresia di Lutero, è *l'impanazione*, o la coesistenza della sostanza del pane colla sostanza del corpo di Gesù Cristo.

Per la quantità, 1.° il corpo può estendere le sue parti rispetto a esse stesse, in guisa che l'una di esse sia fuori dell'altra. 2.° Può estendersi rispetto al luogo per l'occupazione d'un più gran numero di punti dello spazio. 3.° È *impenetrabile*, vale a dire che occupa il suo luogo in modo da non poter ammettere altro corpo nello stesso luogo. 4.° È *divisibile* (se le parti sono separabili). 5.° È *mensurabile*. Le quattro ultime proprietà derivano dalla prima, cioè dall'estensione delle parti rispetto a esse stesse; è dunque quivi che si dee collocare l'essenza del *predicamento* della quantità (non già l'essenza del *corpo*).

N. 7. *La Quantità Permanente e Successiva, Continua e Discreta.*

Il predicamento della quantità si divide e si coordina così: 1.° in quantità *permanente* e *successiva*. La quantità permanente, ovvero l'estensione in parti esistenti insieme, si suddivide in quantità *continua* o quantità della *mole* (*quantitas molis*) e in quantità *discreta* o quantità della *moltitudine*.

La quantità *continua*, che è l'estensione in parti coesistenti e mutuamente unite, abbraccia in sè le linee, le superficie e i solidi. La linea è una grandezza solamente lunga, o l'estensione continua solamente in lunghezza, o è la continuazione del punto in lunghezza. La superficie è l'estensione o la continuazione della linea in lunghezza e in larghezza. Il solido è l'estensione in lunghezza, in larghezza, in profondità, o la continuazione della superficie in tutti i sensi. Il solido a questo modo considerato si chiama corpo *matematico*, e si distingue dal corpo *fisico* in ciò che quest'ultimo è la sostanza a cui è inerente questa estensione come accidente, mentre il corpo matematico è la stessa estensione, considerata semplicemente nelle sue tre dimensioni.

La quantità della moltitudine o *discreta* abbraccia in sè tutti i numeri, di cui ciascuno forma una specie differente.

La quantità *successiva* o l'estensione in parti che si seguitano successivamente, e che in conseguenza, non sono tutte al tempo istesso, abbraccia in sè, sebbene impropriamente, il tempo, il moto, il suono della voce o il discorso. Questa sorta di quantità è specialmente il proprio dei fluidi.

N. 8. *La Relazione Razionale e Reale.*

La RELAZIONE è o puramente *razionale* o *reale*. La relazione puramente razionale è tra le cose che non hanno rapporto reciproco che secondo l'apprensione della ragione, come la relazione tra l'essere e il non

essere. La relazione di questa specie non appartiene affatto a' predicamenti, perchè non ha nulla di reale.

La relazione *reale* è « il rapporto d'una cosa con un'altra, in virtù d'un titolo che conviene realmente a tutte e due o ad una di esse. » Sono dapprima le relazioni risultanti dalla *quantità*, come le relazioni tra il grande ed il piccolo, il semplice ed il doppio, il tutto e la parte, l'intero e la metà, ecc. Sono in secondo luogo le relazioni che seguitano l'*azione* e la *passione*, come quelle tra padre e figlio, la misura ed il misurato, la cosa disegnata e la cosa eseguita, il motore ed il mosso, ed in generale, tra la causa ed il suo effetto, tra le cose intelligibili e le cose sensibili. Questa relazione non conviene che a queste ultime, perchè le cose intelligibili e le cose sensibili non sono dello stesso ordine, e che il sensibile non ha rapporto all'intelligibile che in un modo puramente intenzionale.

La relazione che consiste interamente nel rapporto reciproco di due cose è dunque un accidente.

La relazione è anche o *generica* o *specifica* o *numerica*. La prima è il rapporto tra le cose dello stesso genere, come l'animalità l'è tra l'uomo e la bestia, e l'intelligenza l'è tra l'uomo e l'angelo. La relazione *specifica* è tra gli esseri della stessa specie, come la ragione l'è tra gli uomini, la sensibilità tra le bestie. La relazione *numerica* è quella che hanno i numeri tra loro.

N. 9. *La Qualità e le sue quattro specie.*

La QUALITA' è, per Aristotile, « un accidente, secondo il quale una cosa è indicata *come* la è. » San Tommaso la definisce « Un accidente modificativo o dispositivo della sostanza » perchè, dice egli, come ciò che determina la sostanza secondo il suo essere sostanziale si chiama *differenza* o *qualità* essenziale, così ciò che determina la sostanza secondo il suo essere *accidentale* si dice *qualità accidentale.* È particolarmente in questo ultimo senso che la *qualità* forma un predicamento.

Inoltre è in quattro maniere diverse che ogni sostanza può essere determinata secondo il suo essere accidentale: 1.° rispetto alla sua *natura*, in modo da trovarsi bene o male, e da ciò la prima specie di Qualità, o l'ABITUDINE. 2.° Rispetto all'*azione*, in modo da poter agire colla forza o col languore, e da ciò, la qualità della POTENZA o dell'IMPOTENZA. 3.° Rispetto alla PASSIONE, in modo da poter provare più o meno facilmente un effetto, prodotto sopra essa da una causa esterna, e da ciò, la PASSIONE propriamente detta. E 4.° rispetto alla QUANTITA', e da ciò, la FORMA o la FIGURA. Quindi, la QUALITA' è un genere supremo, contenente sotto sè quattro specie: 1.° l'ABITUDINE, 2.° la POTENZA, 3.° la PASSIONE e 4.° la FORMA.

Ecco i caratteri di queste qualità, le loro principali specie e i loro derivativi. Noteremo qui solamente che la Potenza e la Passione sono una qualità che constituisce il sesto predicamento, e che la Forma fisica deve essere riferita al secondo, che è la Quantità.

N. 10. *La prima specie della qualità. L'Abitudine e la Disposizione*

L'ABITUDINE (*habitus*) è dunque una qualità intimamente inerente al suggetto, per la quale gli è bene o male determinato, o rispetto a sè stesso, o rispetto alla sua operazione.

Il corpo, per esempio, è *da sè* ugualmente disposto ad essere sano o malato, come l'anima l'è ad essere santificata dalla grazia o macchiata dal peccato. Hanno dunque bisogno d'una qualità che li determini ad uno stato buono o cattivo. Quindi è la salute che determina il corpo allo stato buono; com'è la malattia che lo determina ad uno stato cattivo. Similmente è la grazia che determina l'anima a trovarsi bene, ed è il peccato che la determina a trovarsi male.

L'abitudine è *infusa* o *acquistata.* L'abitudine *infusa* da Dio contiene in sè la grazia, le tre virtù teologali, i doni dello Spirito Santo, la luce della gloria, la luce profetica e le altre virtù sovrannaturali.

L'abitudine *acquistata* è *intellettuale* o *morale.* L'intellettuale si suddivide in INTELLIGENZA o intelletto, che è « l'abitudine che perfeziona lo stesso intelletto risguardante ciò che è vero per sè, o l'abitudine dei principii *(habitus principiorum);* » in PRUDENZA, che è la luce di bene agire; in ARTE, che è la maniera di eseguire le cose artificiali. L'abitudine morale è *buona* o *cattiva.* La buona rinchiude le virtù cardinali; la cattiva i vizi capitali.

Quando questa qualità è leggermente inerente al suggetto, la si dice piuttosto DISPOSIZIONE. La DISPO-

SIZIONE è, essa pure, di varie specie. Essa è o *corporea* o *spirituale* o *intellettuale*.

La disposizione *corporea* è o OPERATIVA, e contiene diverse abitudini, come di leggere, di scrivere, di dipingere, di scolpire, ecc. o *non-operativa*, e contiene la bellezza, la bruttezza, la salute, la malattia. La disposizione *spirituale* abbraccia ogni attitudine naturale o acquistata per compiere dei lavori nelle scienze, nella letteratura, nelle arti, nei mestieri, in tutto ciò che dipende dall'operazione dell'uomo e da ogni sostanza vivente.

La disposizione *intellettuale* contiene l'*opinione*, la *fede umana,* il *sospetto*, il *dubbio* e tutte le disposizioni mutabili dello spirito.

N. 11. *Seconda specie della Qualità.*
La Potenza e sue varie significazioni.

La POTENZA è una qualità che dispone la sostanza ad agire o a resistere, oppure è il principio dell'azione e della resistenza. Essa si divide dunque in potenza d'agire e in potenza di *resistere*. La potenza *attiva* è o *immanente*, o *passante al di fuori*. La potenza *immanente* è quella la cui opera rimane nel principio che la produce, come la potenza di percepire, di volere, di giudicare. La potenza *passante al di fuori* è quella la cui opera rimane al di fuori dell'artefice, come la potenza di eseguire oggetti d'arte, o materiali.

La potenza immanente è o *conoscitiva*, o *appetitiva*, o *vegetativa*. La vegetativa si suddivide in potenza *nutritiva*, *aumentativa* e *generativa*; la conoscitiva,

in potenza dell'intelletto e dei sensi; l'appetitiva, in potenza della volontà e dell' appetito sensitivo.

La potenza di resistere, su cui si disputa tanto tra i fisici, contiene in sè la *durezza*, la *mollezza*, la *solidità*, la *fragilità*, ecc.

Questa qualità è suscettibile di diversi gradi. La è forte o riducente la sostanza perfettamente atta ad agire o a resistere; oppure, la è debole, languida, come la potenza di camminare e di fare che che sia, pei piccoli fanciulli, pei malati e per ogni essere debole. Allora è piuttosto impotenza.

Non è punto necessario che ci fermiamo qui a parlare della terza specie della Qualità, la Passione, perchè constituisce, essa sola, un predicamento a parte sotto questo stesso nome di PASSIONE, e ne sarà quistione tra breve. Ecco dunque talune spiegazioni sulla quarta specie della Qualità, la FORMA, che modifica e determina la sostanza rispetto alla quantità.

N. 12. *Ultima specie della Qualità. La Forma. Senso filosofico e morale.*

Sebbene la FORMA sia una delle specie della qualità, tuttavia l'è un grande predicamento, essa stessa, e uno de' termini UNIVERSALI i più importanti. Perchè, salvo il caso in cui il vocabolo *forma* significa *natura* o *essenza* (1), la Forma introduce sempre un

(1) È in questo senso che san Paolo ha detto (*Philipp.* II) che « il Verbo eterno essendo la *forma* di Dio (partecipando della natura divina), ha preso la forma di servo (participò della natura umana). »

cambiamento nella sostanza, o le dà un modo particolare di essere.

Il vocabolo *forma* si prende dapprima per l'*atto sostanziale che* dà tale o tal altro essere alla materia prima, e fa sussistere ogni corpo; è a questo modo che l'anima è la *forma* d'ogni essere vivente.

Si è veduto (§ 25) che sant'Agostino prima, e dopo lui san Tommaso, hanno chiamato *forma* ciò che Platone avea chiamato idea. È un tropo felicissimo, pel quale quei grandi ingegni hanno trasferito il vocabolo forma dall'ordine fisico all'ordine intellettuale, essendochè le idee sono diffatti le forme intenzionali delle cose.

Si dice anche *forma* la concezione intellettuale, la idea, che ogni artista si forma innanzi dell'opera che vuole eseguire; perchè questa concezione ne è in certo guisa il principio *informante*, l'anima che la fa sussistere. Questa sorta di forma dicesi *esemplare*, perchè qualunque opera d'un essere intelligente non è che la realtà esterna dell'*esempio* o del disegno che se n'è formato nel suo animo.

Nei libri divini e negli scrittori ecclesiastici con un tropo ancora più felice ed elegante, il vocabolo *forma*, tradotto nello stesso senso nell'ordine morale, esprime la vita, la condotta d'ogni superiore che deve essere di modello e d'*esempio* a' suoi sudditi. Ed è perciò che secondo l'abbiamo osservato altrove, san Paolo chiama gli Apostoli *la forma dei fedeli;* e san Pietro chiama i VESCOVI *la forma del loro gregge.*

N. 13. *La Forma. Senso materiale.*

Il vocabolo FORMA si prende pure per ogni atto accidentale che muta in un modo qualunque la sostanza materiale o spirituale. Così la bellezza o l'armonia e la perfezione delle fattezze, la bianchezza, il colore, sono forme pei corpi, come la scienza l'è pel savio, la fede pel cristiano, la virtù per l'uomo onesto. Cotali forme si dicono *forme accidentali*, perchè possono essere altrimenti o non essere nel suggetto, senza che sia corrotto o distrutto. La forma geometrica è la configurazione della sostanza materiale, o una qualità, risultante dalla disposizione diversa delle parti della quantità [1]. È in questo senso che dicesi: « La forma del viso, la forma della mano, la forma del corpo, la forma circolare, la forma triangolare, la forma cubica. » Tuttavia, nelle cose naturali, si dice più comunemente: « La figura dell'uomo, del cavallo, del bue. » Nelle cose artificiali si fa uso del vocabolo forma, e dicesi: « La forma della casa, del naviglio, ecc. » Nelle cose materiali, la forma affetta la quantità; perchè le parti la cui estensione costituisce la quantità sono indifferenti a ricevere piuttosto una che un'altra disposizione. In conseguenza, mentre la quantità stende le parti, la qualità-forma determina in diversi modi la loro estensione.

La forma o la figura, in quanto configurazione della

---

[1] Questa dottrina sulla *forma sostanziale* de' corpi sarà sviluppata nella *quistione* seguente.

sostanza materiale, si divide, 1.° in *piana* e *solida*. La figura piana si divide ancora in *angolare* e *circolare*, che, anche, si suddividono in molte altre forme. La solida è o *angolare*, o cubica, o *piramidale*, e non *angolare* come la figura sferica, cilindrica, elittica, di cui si fa parola nella geometria.

N. 14. *L'Azione.*

Dopo quello che abbiamo detto della POTENZA, come qualità della sostanza, non abbiamo che molto poco d'aggiugnere sul quinto predicamento, l' AZIONE; perchè siccome la POTENZA, è il principio d'agire e l'atto primo della virtù attiva, così l' AZIONE ne è l'atto secondo, ed in certo modo l' esercizio e l'attualità. « È dunque un accidente pel quale la causa è costituita nell'atto di produrre un effetto. »

In ogni effetto si possono distinguere tre cose: 1.° la sua origine dalla causa efficiente, o l'atto proprio della causa stessa; 2.° la recezione della sua azione nella virtù passiva, o l'effetto stesso; e 3.° il passaggio dell'effetto medesimo dallo stato di pura potenza allo stato dell'atto, che dicesi MOTO. Questo termine è esso solo un gran predicamento, perchè indica il principio pel quale si produce l'universalità degli effetti in tutta la natura. Ed è per questo che gli scolastici gli hanno dato un posto a parte tra i Post-predicamenti.

N. 15. *La Passione. Nel senso filosofico.*

Il vocabolo PASSIONE ha vari sentimenti. Nel linguaggio familiare esprime ogni moto, ogni sentimento dell'anima, ogni agitazione che essa pruova,

come l'amore, l'odio, la speranza, il timore, il desiderio, la ripugnanza, ecc.

Nel linguaggio filosofico, e in quant'è un predicamento, il vocabolo PASSIONE è il contrario del vocabolo AZIONE, e significa ogni impressione che un suggetto riceve da un altro suggetto, o ogni qualità che cagiona o che soffre un'alterazione, una modificazione, un cambiamento qualunque nella sostanza. Sotto questo rapporto, la PASSIONE adunque si definisce: « Una qualità cagionante un' alterazione spirituale o sensibile, o cagionata da essa. »

Quindi, siccome la potenza è l'atto primo della virtù attiva, e che l'AZIONE ne è l'atto secondo, così la PASSIONE, essendo l'opposto dell'AZIONE, è l'atto secondo della potenza passiva. E siccome l'AZIONE leva la sostanza all'atto di produrre il suo effetto, la PASSIONE pone la sostanza nell'atto di riceverlo; perchè, come si è veduto, che cos'è *patire*, se non se ricevere un effetto?

Ma, siccome ogni impressione d'una causa materiale sopra uno de' nostri sensi, nel farlo passare ad uno stato in cui non era, lo cambia, l'áltera; così ogni impressione d'una causa *intellettuale* sulla facoltà del nostro animo, che si chiama *intelletto-possibile* (1), facendola passare in uno stato nuovo, la cambia, l'áltera, come ogni impressione d'una causa *morale* cambia e altera il nostro cuore. Non solo ogni sensa-

(1) Di questa facoltà del nostro animo, ben differente da quella che dicesi: *Intelletto agente*, sarà fatto parola più innanzi.

zione, ma anche ogni percezione, come ogni sentimento, è dunque una passione; e si può dire con una uguale verità: « Percepire, è patire, e Sentire è patire. » Ed è che in quanto predicamento, il vocabolo passione non implica necessariamente l'idea del soffrire fisico o morale, ma significa, in generale, ogni sorta di cambiamento avvenuto alla sostanza.

N. 16. *I quattro ultimi Predicamenti.*

Il settimo predicamento è la TEMPORANEITA' (τo *quando*), o la determinazione del tempo, e si definisce: « Un accidente, sopravvenente alle cose in quanto esse sono ad un certo periodo di tempo, dipendenti dal tempo, o che sono misurate dal tempo. » E questo pure un predicamento di una grande importanza; perchè il tempo è la durata o l'ordine dell' universalità delle cose successive *(ordo successivorum)*.

La LOCALIZZAZIONE (τo *ubi*), o la circoscrizione del luogo è l'ottavo predicamento. « Il predicamento, espresso da questo termine. è un vero *universale,* perchè il luogo è l'ordine di tutte le cose simultanee (*ordo simultaneorum*). »

La SITUAZIONE o lo stato (*situs*), nono predicamento è « La disposizione delle parti del corpo nel luogo; » perchè la stessa cosa può prendere una disposizione diversa nello stesso luogo. Come l'uomo, per esempio, può rimaner seduto, in piedi, in ginocchio nello stesso luogo. Questo predicamento abbraccia tutte le cose corporee; perchè è comune a tutte queste cose di trovarsi diversamente disposte in uno stesso luogo.

L'ultimo predicamento è l' ABITO, che san Tommaso definisce: « Un accidente, risultante nelle cose dalla circoscrizione o degli abiti che le rivestono, o dall'armatura che le difende, o dagli ornamenti che le ornano, o da tutte *accidentalità* che le distinguono. » E poichè ogni essere corporeo, anche un pezzo di terra, ha sempre qualche cosa che lo cuopre, questo predicamento ha, esso pure, una notabile estensione. Ed eccone abbastanza intorno agli universali, detti *predicamenti.*

N. 17 e 18. *I Post-Predicamenti. I Movimenti e il Modo.*

Confrontando le cose predicabili tra esse, gli è facile di sorprendervi anche dei rapporti speciali, i cui termini che gli esprimono sono veri universali. Gli scolastici ne distinguono cinque, che essi chiamano POST-PREDICAMENTI, e sono: 1.° l'OPPOSIZIONE, 2.° la PRIORITA', 3.° la SIMULTANEITA', 4.° il MOTO, 5.° il MODO.

Ma è facile d'intendere che i tre primi di questi *Post-Predicamenti* si riferiscono al grande predicamento della RELAZIONE. Diremo dunque solo alcuna parola de' due ultimi.

Il MOTO, è il passaggio d'uno ad un altro stato; gli è di sette specie diverse: 1.° La *creazione*, che è il passaggio del non-essere all'essere sostanziale, che è l'opera dell'onnipotenza di Dio. 2.° La *generazione*, o l'origine d'un essere vivente da un altro essere vivente della stessa specie. 3.° La *corruzione*, il contrario della generazione, o il passaggio dell'essere sostanziale al non-essere o ad un essere diverso. 4.° L'*au-*

mento o il passaggio d'una quantità minore ad una quantità maggiore. Qui si prende la quantità come *concreta*, in quanto essa è nel suggetto, o in quanto essa riceve un maggior numero di parti nello stesso suggetto, e non già come *astratta*, o in quanto essa è un predicamento. Perchè, in quanto che la quantità è un accidente predicabile, essa non è capace nè di aumento nè di diminuzione. 5.º L'*alterazione*, che è il passaggio d'una ad un'altra qualità. All' alterazione s'oppongono la permanenza nella stessa qualità, o il cambiamento in una qualità contraria, come la calefazione è l'opposto del raffreddamento, l'annerimento dell'imbiancamento. Finalmente la sesta specie, che dicesi propriamente moto, è la mutazione secondo il luogo (*mutatio loci*), o il passaggio da un luogo ad un altro ed il cui contrario è il riposo. Il moto locale è pure di diverse specie, come lo si può osservare presso i fisici e i matematici.

Rispetto al MODO, farem solo notare che Aristotile numera otto modi di *avere*. Ma si possono facilmente ridurre a cinque. Il primo è per *infusione*, quest'è il modo con cui l'uomo *ha* la grazia o la scienza: il secondo, è per *capacità* materiale, ed è il modo con cui la casa *ha* gli abitanti; il terzo è per *possessione*, ed è il modo con cui l'uomo *ha* una casa, una campagna, una fortuna, un ufficio; il quarto è per *relazione*, ed è il modo onde ogni padre *ha* un figlio, ogni padrone un servitore, ogni maestro uno scolare; il quinto, finalmente, è per iusta-posizione, ed è il modo con cui ogni uomo *ha* vesti, ogni soldato un'arma, ogni artefice lo strumento della sua professione.

§ 36. Altri termini Universali che si propone di spiegare. — Vera significazione de' termini: ESSERE, ESSENZA, NATURA, e vari sensi in cui son presi nella filosofia cristiana.

Oltre a quelli che abbiam spiegato, ci sono ancora altri termini il cui carattere d'universalità è incontrastabile; tali sono i termini esprimenti l'essere (*ens*) l'essenza, la natura, il necessario, l'infinito e tutte le proprietà o le passioni dell'essere comune, cioè l'Unità, la Verità, la Bontà. Nell'utile della vera dottrina sulle idee e sulla conoscenza, dobbiamo ora anche fissare il senso di questi universali; perchè ciò che s'insegna a' nostri giorni, su tai materie, è singolarmente vago, fallace, erroneo.

N. 19. *L'Essere e le sue varie specie.*

Il vocabolo sostantivo ESSERE *(ens)* deriva dal verbo essere *(esse)*. Non si chiama ESSERE che *ciò che è o può essere in un modo qualunque.*

Come non si può essere che in *potenza (possibiliter)* o in *atto (in actu)*, l'essere non è dunque dapprima che *possibile* o *attuale.*

San Tommaso nel suo famoso opuscolo *De Ente et Essentia* ha fatto osservare che il vocabolo *essere (ens)* significa, in secondo luogo, *tutto ciò a cui i predicamenti possono essere applicati*, ed anco *la verità di una proposizione.* In quest'ultimo senso, si chiama dunque *essere*, *tutto ciò di cui si può formare una proposizione affermativa*, sebbene non significhi nulla di positivo e di reale. Quindi, si dà il nome di ESSERE

(entia) pure alle *privazioni*, anche alle *negazioni*; poichè si dice: — La cecità *è* nell'occhio; — la paralisia *è* nelle gambe, — sebbene la cecità non sia che la *privazione* della virtù visiva, e la paralisia la *privazione* del movimento. Tuttavia tali esseri non sono veri esseri: poichè non si può propriamente chiamare ESSERE, che *ciò che è o può essere una cosa, o ciò che è o può essere in qualche cosa.* Le *privazioni* non essendo nulla di simile, non sono veri ESSERI, nè hanno affatto essenza.

In terzo luogo, il vocabolo ESSERE in metafisica si prende pure in tre sensi diversi, e significa: 1.° l'Essere *reale* e l'Essere *di pura ragione;* 2.° l'Essere *necessario* e l'Essere *contingente;* 3.° l'Essere *sostanziale* e l'Essere *accidentale.*

N. 20. *L'Essere reale e l'Essere di ragione. L'Essere intenzionale e l'Essere naturale.*

L'Essere *reale* è « tutto ciò che è in un modo qualunque. » L'essere *di pura ragione*, « è una finzione della ragione; » ma non ha alcuna sorta di realtà. Le parti, constituenti ciò che si chiama il *corpo matematico*, una grandezza lunga e priva *d'ogni* larghezza, una grandezza lunga e priva *d'ogni* profondità, una grandezza lunga e larga e priva d'*ogni* profondità, ecc. non sono che pure creazioni della ragione che non hanno alcuna sorta, alcuna specie d'esistenza, e sono esseri *di pura ragione.*

L'Essere *reale* si suddivide in essere *intenzionale* ed in essere *naturale.* L'essere *intenzionale* è ciò che esiste nell'intendimento; ed è, secondo lo si spiegherà

più innanzi, propriamente l'idea o la *forma intelligibile* della cosa. L'essere *naturale* è ciò che esiste fuori dell'intelletto, nella natura o nell'università degli esseri.

Non bisogna già confondere l'Essere *intenzionale*, che si chiama anche *Essere di ragione*, coll'essere *di pura ragione.* Questo non esiste in alcun modo, mentre quello ha una esistenza spirituale, ma *reale,* nell'intendimento. Ed è, secondo si è veduto (§ 27), un grande errore de' Nominali antichi e moderni, che ha recato tanti e sì gravi errori, il considerare le idee, come esseri *di pura ragione* non aventi nulla di reale, eccetto il *nome.* Ogni essere di ragione è certo un'astrazione, ma ogni astrazione non è già un essere di *pura* ragione. Le idee sono certo astrazioni, ma esse non lasciano d'essere realtà intellettuali, esseri *intenzionali*, esistenti realmente da tutta l'eternità nell'intelletto di Dio e, nel tempo, nell'intelletto dell'uomo.

N. 21 *L'Essere necessario e l'Essere contingente.*

L'Essere *necessario* è l'Essere increato, l'Essere infinito; ed è ciò che non ha affatto principio, che non deve a persona il suo essere; è ciò che esiste *ab æterno* in sè stesso, per sè stesso, in un modo sempre attuale e assoluto, per la necessità della sua natura; è ciò che non manca di alcuna realità e che non ha limiti d'alcuna sorta, rispetto al suo essere e al suo modo di essere. Quest'essere non è che Dio.

L'Essere *contingente* è l'Essere creato; l'Essere finito; è tutto ciò che esiste fuori di Dio, ed in conseguenza

ciò che ha una esistenza limitata rispetto al suo essere ed alla sua maniera di essere; è ciò che ha un' esistenza contingente, condizionale; un'esistenza che ha potuto non avere; un'esistenza che ha avuto un principio; un'esistenza ch'egli deve ad un altro, a Dio, l'autore supremo di tutti gli esseri, che solo dà e ritira l'essere, come e quando gli pare, pel quale è tutto ciò che è, e senza il quale non esiste alcun essere.

N. 22. *L'Essere sostanziale, spirituale o corporeo.*

L'Essere *sostanziale* è l'ESSERE-*sostanza*; l'Essere *accidentale* è l'ESSERE-*accidente.*

L'essere *sostanziale*, come la sostanza, donde trae il suo nome, si suddivide in essere *semplice* e *composto*, in essere *spirituale* e *materiale.*

L'Essere *semplice* è ciò che non ha parti, e che perciò è indivisibile ed incorrottibile. L'Essere *composto* è ciò che risulta da parti o di elementi diversi, e che, perciò è suggetto alla divisione ed all'alterazione.

L'Essere *spirituale* è l'essere *semplice*, dotato d'intelligenza e di volontà libera, come Dio, l'angelo e l'anima dell'uomo. Quindi, ogni essere *spirituale* è semplice, ma ogni essere *semplice* non è già *spirituale.* L'anima de' bruti o delle piante, come si dimostrerà a suo tempo e luogo, non ha parti, non si decompone affatto, ma muore interamente ed è annientata; essa è dunque *semplice* senza essere *spirituale*, perchè essa non ha nè intelligenza, nè volontà.

L'Essere *materiale* è l'essere composto di parti ma-

teriali. L'uomo, la bestia, la pianta, sono esseri *composti;* ma come la loro *anima* non è materiale, e che sono anime e sostanze *semplici* unite ad un corpo; e come le parti onde si compongono non sono tutte materiali; non sono già esseri puramente materiali come il legno, il metallo, la pietra. Quindi ogni essere materiale è composto; ma ogni essere composto non è già sempre un essere interamente materiale.

N. 23. *L'Essere accidentale.*

L'Essere *accidentale* si suddivide in tanti generi diversi quanti vi son predicamenti, eccetto la sostanza; perchè tutti i predicamenti, eccetto la sostanza, non esprimono che *accidenti* (§ 34). Quando si dice: « L'uomo è un animale » si esprime la sostanza; ma quando si aggiunge: « È buono, dotto, » se ne indica la qualità; dicendo: « È grande, » se ne nota la *quantità*, ecc. Ma poichè questi accidenti, indicati da' predicamenti, sono modi diversi d'essere della sostanza, sono, essi pure, esseri diversi; perchè la quantità, la qualità, l'azione, la passione, la forma, ecc., comecchè non esistano in esse stesse, ma nel suggetto, e comecchè non sieno che accidenti, non lasciano punto d'*essere* realtà esistenti ed in conseguenza esseri. Per tal ragione si esprimono col verbo sostantivo *essere*, destinato a notare tutto ciò che *è* ed ogni maniera di essere. Perchè si dice: Pietro *è* uomo onesto, *è* cristiano, *è* dotto, *è* ricco, *è* potente. Quella statua *è* grande, *è* bella. Quel corpo *è* tondo, ecc.; ciò che ha fatto dire a san Tommaso, di cui non facciam qui che riprodurre la dottrina: « Tanti predicamenti,

quanti esseri diversi; *Tot modis Ens dicitur, quoties prædicatio fit.* ». Tuttavia, soggiunge il santo Dottore, come la sostanza è ciò che esiste in sè, mentre gli accidenti non esistono affatto in sè, ma nella sostanza, il vocabolo *essere (ens)* non si dice in prima e in un modo assoluto che delle sostanze; ed è, in secondo luogo e in un modo approssimativo, che si dice degli accidenti: *Ens absolute et primo dicitur de substantiis; et posterius, secundum quid, de accidentibus.* »

N. 24. *L'Essenza e la Natura, semplici o composte.*

Il dare tale o tal altro predicamento ad una cosa, è porre questa cosa in un genere o in una specie. Ciò che pone la cosa in una specie o in un genere è espresso dalla definizione. Quindi questa definizione « l'uomo è un animale ragionevole » pone l'uomo nel *genere* degli esseri animati e nella *specie* degli esseri intelligenti; ed il porre la cosa in una specie e in un genere, è dire ciò che è, *quid est res.* La definizione delle cose rinchiude dunque la quiddità della cosa. Or la quiddità della cosa, che la definizione esprime, è ciò che dicesi L'ESSENZA della cosa. Quest'è la ragione perchè nella filosofia cristiana, L'ESSENZA è la stessa cosa che la *quiddità;* poichè è per l'essenza che una cosa ha l'essere e tal essere. Si definisce dunque l'*Essenza — ciò per cui ogni cosa è quello che è.*

L'Essenza si dice ancora *Forma,* perchè è anche per la sua *forma* che la cosa *è quello che è;* ed inoltre il vocabolo *forma* significa la perfezione di ciascuna cosa.

L'Essenza si dice anche *Natura;* perchè ogni sostanza è una natura. La natura è la stessa cosa che la quiddità ed essenza; perchè l'essenza non si dice che in quanto, per essa ed in essa, la cosa ha il suo essere o la sua natura.

Ci sono, secondo l'abbiam veduto, diverse maniere di essere. Come dunque l'essenza esprime ogni maniera d'essere, ci ha diverse sorta d'Essenze.

Le sostanze *composte*, come le sostanze *semplici*, hanno il loro proprio essere, ed in conseguenza anche la loro essenza; tuttavia l'essenza non conviene che alle sostanze *semplici*, in un modo proprio, nobile e perfetto.

Le sostanze composte, come lo si spiegherà più innanzi, non sono formate che di *materia* e di *forma.* Tuttavia l'essenza di queste sostanze non è nè nella materia nè nella forma, separate l'una dall'altra. Essa non è nella materia *sola,* perchè l'essenza fa conoscere ciò che è la cosa; or la materia sola non determina la cosa nel suo genere o nella sua specie; *secundum causam materialem aliquid non determinatur ad speciem vel genus*, dice san Tommaso. Sicchè la parola « corpo » che è la materia nell'uomo, non lo costituisce nè nel genere de' corpi animati nè nella specie umana. Poichè dunque la materia non costituisce la cosa nel suo genere e nella sua specie, essa non ne indica la quiddità, non dice ciò che la cosa è, essa non la fa conoscere e quindi non può costituirne l'essenza.

Neppure la forma costituisce l'essenza degli esseri composti. L'essenza d'una cosa è ciò che è espresso

dalla sua definizione; ma la definizione delle sostanze composte non rinchiude la forma solamente, ma la materia unita alla forma; dunque l'essenza delle sostanze composte è nell'unione di tale materia, unita a tale forma. Inoltre, nei composti, l'essere *(esse)* non è nè della forma nè della materia solo, ma del composto intero, in quanto la materia e la forma vi si trovano unite nell'unità dello stesso essere. Or l'essenza delle cose è determinata dal loro essere e dal loro modo di essere. Come dunque l'essere de' composti è comune alla materia e alla forma, l'essenza l'è e deve esserlo pure. Perciò dunque Platone e Cartesio, che hanno collocato l'essenza dell'uomo nella sola forma dell'uomo, nell'anima, non hanno ben definito l'uomo. Non è maraviglia, poichè non l'hanno conosciuto.

Secondo il gran commentatore di san Tommaso, il cardinal Gaetani, l'essenza dei composti è di tre specie diverse: 1.° *Generica*, 2.° *Specifica*, 3.° *Individuale*. L'essenza *generica* è quella che determina il genere a cui una cosa appartiene. Quindi « Essere un corpo animato » è l'essenza *generica* di tutto ciò che il genere animale rinchiude: Essere un'anima ragionevole » è l'essenza *specifica* di tutto ciò che appartiene alla specie umana. « Avere tale persona, tale figura, tal colore, » è ciò che forma l'essenza *individuale* che distingue tal uomo da ogni altro uomo.

N. 25. *Varie significazioni del vocabolo « Natura. »*

Il vocabolo NATURA ha in filosofia, sette diverse significazioni.

Questo vocabolo deriva dalla parola *nascere;* significa dunque 1.° *Generazione, Nascita* o *Origine d'un essere vivente, da un altro essere vivente della stessa specie.* Ed è perciò che si dice: « Questo è un difetto di *natura* » per indicare un difetto di generazione o di nascita.

2.° Significa *principium a quo*, o il principio da cui ed in cui le cose che nascono prendono la loro origine. È in questo caso che si chiama « *natura* dell'albero » il seme che lo produce.

3.° Siccome il vocabolo *Natura* esprime il principio intrinseco d'ogni generazione, è usato a significare il principio *passivo* d'ogni movimento. Or la materia essendo il suggetto d'ogni movimento e d'ogni forma, si dice *natura delle cose* la materia da cui sono le cose. Quindi, come il bronzo è la materia onde si fanno statue e vasi, il bronzo è detto la *natura* delle statue, dei vasi e di tutto ciò che si fa in bronzo.

4.° Ampliando ancora di più questa terza accettazione del vocabolo *Natura,* se ne fa uso anche per significare la materia *prima* delle cose, o quella materia, divisa da ogni forma, che Dio trae dal nulla, e da cui sono state fatte e formate tutte le cose naturali.

Si adopera anche il vocabolo *Natura*, per indicare il principio attivo d'ogni cosa, principio che è la sua forma e che si dice anche l'essenza e la sostanza delle cose; poichè è per loro forma che le cose naturali sono costituite nella loro specie ed hanno tale natura e tali proprietà. Perciò si chiama *natura dell'anima*, la sua spiritualità e le sue facoltà; *natura del corpo*,

la sua materialità e le sue forze; *natura dell'animale*, sono l'organizzazione, la sua sensibilità e la sua vita; *natura delle* piante, *de' minerali, de' liquidi*, tutte le proprietà che hanno della loro forma sostanziale.

Ma, poichè la forma è doppia (avendovi la forma della parte e la forma del tutto), si fa uso, in 5.° luogo, del vocabolo *Natura* per indicare la forma della parte, come quando si dice «che la natura dell'uomo, è l'anima ragionevole,» che tuttavia non è la forma che d'una parte dell'uomo e del corpo; e 6.° si adopera lo stesso vocabolo per dinotare la forma del tutto, come quando si dice: «La natura dell'uomo è l'umanità,» che è la forma dell'intero uomo.

Finalmente, per un'estensione ancora più grande che si dà allo stesso vocabolo, e in un senso metafisico, secondo san Tommaso, si chiama *Natura* ogni sostanza completa in sè stessa, ed essendo essenza al tempo istesso, perchè ogni sostanza di questa specie ha della rassomiglianza con ciò che si chiama «Natura;» in questo senso si dice «Natura angelica» la sostanza degli angeli, ed anco l'essenza divina si dice «la natura divina.»

N. 26. *Leggi della Natura. Il Moto.*

Da ciò si comprende che quello che è *secondo la natura*, non è che ciò che è secondo l'essenza, ciò che risulta dall'essenza, ciò che armonizza coll'essenza dell'essere. È in questo senso che diconsi *leggi della natura umana* le regole che l'uomo dee seguire per raggiugnere il suo fine e che risultano dalla sua essenza

o dalla sua natura d'essere intelligente, libero, corporeo e immortale.

In fisica, il vocabolo *Natura* si prende per l'insieme delle leggi dell'universo e delle cause di tutti i fenomeni del mondo fisico. Ed è quello che dicesi « le leggi della natura. » In medicina, si dice *Natura* l'insieme delle leggi dell'economia della vita, da cui risultano la salute e il ben essere del corpo, e si dice: « Lasciate fare la natura; la natura supplisce molto spesso al difetto della scienza e all'impotenza dell'arte. »

Nel mondo fisico, si fa tutto direttamente dal moto e dalle sue leggi; da ciò la *Natura*, al senso fisico, non è, pel filosofo cristiano, che *il principio e la causa del moto e del riposo;* principio e causa esistenti *per se nelle cose naturali* (secondo la volontà del Creatore).

In questa definizione si fa uso del vocabolo *Principio*, perchè, pei cristiani, la natura fisica significa non qualche cosa d'*assoluto*, ma qualche cosa contenente l'abitudine del principio o del cominciamento. Perchè *Natura* si dice dapprima, secondo si è veduto, delle cose che *nascono*. Or, tutto ciò che nasce (nel tempo), prima di nascere, non era; tutto ciò che nasce ha un cominciamento e si ravvicina di necessità, come a suo principio, a tutto ciò che gli ha dato la nascita. Si aggiugne nella definizione il vocabolo *Causa*, perchè la natura non è solamente il principio passivo, ma anche il principio del moto attivo negli esseri fisici.

I vocaboli della definizione *del moto e del riposo* non debbono prendersi in un senso copulativo; perchè, se nelle cose corruttibili, la natura, principio e

causa del moto, l'è anche del riposo, in talune cose, come negli astri, la natura è solo causa di movimento e non di riposo.

Le parole *esistenti per sè* non sono state introdotte nella definizione della Natura (al senso fisico) che per distinguerla dall' ARTE; perchè la natura è il principio e la causa del moto *nella cosa ove risiede;* l'arte è il principio e la causa del moto in un altro essere.

Le parole « nelle cose naturali » sono d'una necessità assoluta per l'esattezza della definizione della Natura, affinchè si comprenda che la *Natura* è la causa seconda, immediata, diretta del movimento delle parti dell'universo e d'ogni cosa in particolare; causa residente *nella* cosa, e non la causa prima, sovrana, remota, indiretta, del moto, del tutto, ed esistente *fuori* delle cose e che è Dio.

Aristotile avea certo ammesso Dio, come il motore primo dell'universo; ma, essendo stato troppo vago, nella definizione della natura, ha dato occasione ai filosofi materialisti di ammettere, *nello stesso mondo,* la causa *prima* d'ogni movimento, e di fare del mondo un essere assoluto, eterno, principio e cagione di sè stesso. I materialisti moderni, dipartendo dalla stessa idea falsa, che si son formati della Natura, sono giunti alle stesse conseguenze; per loro pure, tutto si fa dalla natura nella natura, in virtù del corso eterno di immutabili leggi. I miracoli non sono che fenomeni naturali; il fato o il caso sono in luogo della Provvidenza, la materia in luogo dello spirito, la forza rimpiazza il diritto, e il nulla Dio.

§ 37. Del NECESSARIO e dell'INFINITO che non è Dio. — Diverse specie del necessario filosofico. — L'infinito in POTENZA è l'infinito in ATTO. — Importanza di questa distinzione.

Nel paragrafo precedente abbiam detto qualche cosa sull'Essere *necessario* e *infinito;* ma quivi si è fatto particolarmente parola del necessario e dell' infinito Dio; ora bisogna parlare del necessario e dell' infinito che non è Dio, e fissare in che senso si può ammettere il necessario e l'infinito, fuori di Dio.

N. 27. *Il Necessario relativo ed il Necessario per sè.*

Il vocabolo *Necessario* ha in filosofia quattro sensi:

1.º Si chiama *necessario*, dice san Tommaso, ciò senza cui un essere non può essere o non può vivere, e che, sebbene non sia la causa principale, è tuttavia una concausa dell' essere o della vita. È in questo senso che si dice che la respirazione e gli elementi sono *necessari* ad ogni essere animato, quantunque la causa principale della vita dell'essere animato sia la sua anima.

2.º Si dice « Necessario » ciò senza cui niente di buono può essere o farsi, niente di male può essere evitato o respinto. È perciò che tale studio è necessario per acquistare tale scienza; tale mezzo è necessario per giungere a tale posizione; tale rimedio è necessario per tale malattia; tale cautela è necessaria per isfuggire da tale pericolo.

3.º Tutto ciò che fa violenza e la violenza stessa, si dicono cose necessarie in quanto ciò che producono

è una necessità. Diffatti, ogni effetto morale o fisico risultante dalla violenza, dicesi effetto necessario. Si dice *violento* tutto ciò che è fatto contro la tendenza naturale, ne' corpi, contro l'appetito, nell'animale, contro la volontà, nell'essere libero; e da ciò l' incolpabilità', per l'essere intelligente, rispetto a ciò che fa sotto l'imperio della violenza, perchè violenza esclude libertà.

Queste tre specie di *Necessario* lo sono in un modo approssimativo, secondario; è questo il *Necessario relativo; secundum quid*. Il vero Necessario, il *Necessario in sè*, è ciò che è in modo da non poter essere altrimenti, o non essere.

N. 28. *Il Necessario morale, fisico e metafisico.*

Questo Necessario *in sè* è anch'esso di tre specie; esso è: 1.° *morale*; 2.° *fisico*; 3.° *metafisico o assoluto.*

Il Necessario *morale* è ciò il cui contrario è *moralmente* impossibile, cioè impossibile, nella più parte de' casi, o per via ordinaria, o secondo l'opinion comune degli uomini. È così che è *necessario* che un giovine male educato, divenga un cattivo suggetto; che un uomo disarmato soccomba in una lotta con un uomo armato; che l'opinione d'un individuo, opposta all'opinione della moltitudine, sia falsa, ecc.

Il Necessario *fisico* è ciò il cui contrario è *fisicamente* impossibile, cioè impossibile secondo le leggi o le forze della natura. È così che è *necessario* che una pianta, di cui si è tagliata la radice, rimanga sterile; che un uomo senza istruzione di sorta, sia

ignorante; che ogni essere vivente, una volta morto e assolutamente morto, lo sia per sempre, ecc. Perchè la fecondità d'un albero senza radice, la scienza d'un uomo senza istruzione, la risurrezion d'un morto, sono cose *naturalmente* impossibili. Ma come il supremo Autore della natura può, quando e come gli sembra, sospendere le leggi che le ha liberamente date, il *Necessario fisico* può cessare o può essere altrimenti per la onnipotenza del Creatore; cioè a dire che i miracoli d'ogni sorta, impossibili per l'uomo, sono possibili per Dio: *Quod apud homines impossibile est, possibile est apud Deum* (Marc. x).

Il necessario *metafisico* è ciò il cui contrario implica contraddizione, o è *metafisicamente* impossibile, cioè impossibile sempre e dovunque, impossibile intrinsecamente e per una necessità assoluta; ed è ciò che dicesi « sovranamente necessario, *sovranamente assoluto.* »

N. 29. *Il Necessario intenzionale ed il Necessario reale.*

Questo *Necessario assoluto* è di due generi: è *intenzionale* e *speculativo, o sussistente* e *reale.*

Il Necessario assoluto, in un modo *intenzionale* e *speculativo,* è ciò il cui contrario è assolutamente impossibile, nell'ordine delle cose speculative e intenzionali. Che una stessa cosa esista e non esista, o sia vera e falsa *al tempo istesso ;* che una conchiusione legittimamente dedotta da una verità, sia un errore; che l'effetto sia più potente che la sua causa; sono impossibilità assolute dell'ordine speculativo e intenzionale:

il loro contrario è dunque il necessario dello stesso genere. Che Dio possa fare il male morale o compiacersene, o che Dio non esista sono impossibilità assolute nell'ordine delle cose sussistenti e pratiche: il loro contrario è dunque il necessario assoluto in tal ordine di cose. S'intende che il mondo ha potuto non esistere, o esistere in un modo diverso da quello onde esiste. Or tutto ciò che esiste in modo da non poter esistere, o di poter esistere in un altro modo, è contingente; ciò che è contingente non è necessario. Il mondo non è dunque un essere necessario, un essere assoluto; e quindi ha avuto un principio, e può essere mutato ed avere una fine. Non ci ha che Dio che non si può concepire non-esistente, pure per un sol momento; non ci ha che Dio che esiste per necessità assoluta di sua natura; non ci ha che Dio che non ha avuto principio, che non può mutare nè finire. Dio è dunque in un modo completo e assoluto, il solo essere necessario, essenzialmente buono e perfetto ed essenzialmente esistente; ed anche il solo essere intrinsecamente, sovranamente e assolutamente NECESSARIO, fra tutto ciò che è o può essere.

N. 30. *L'Infinito e sue specie.*

L'INFINITO non appartiene alla natura dell'essere come essere; poichè ci ha esseri che non sono nè finiti nè infiniti: come, il punto, l'unità e tutto ciò che è indivisibile; l'Infinito segue la natura della quantità continua, secondo il concetto intellettivo, o secondo la realtà materiale.

L'INFINITO può prendersi: 1.° privativamente e 2.° positivamente.

S'intende comunemente, per l'Infinito, *ciò che non ha nè termine nè fine d'alcuna sorta.*

Si può prendere questa privazione nel suggetto, in questo senso: che non sia in niun modo suscettibile di termine nè di fine. Gli è così del punto, dell'unità, di tutti gli esseri semplici e di tutte le monadi indivisibili. A tai cose conviene l'infinito *negativamente*. Qui non si tratta di tale infinito.

La stessa privazione di termini può trovarsi in un suggetto, suscettibile di termine e che ne è privo; questo suggetto allora dicesi, infinito *privativamente.*

Inoltre si può prendere questa privazione di termini e di fini nel suggetto, in quest'altro senso: Che, per la sua perfezione, eccedendo ogni termine ed ogni fine, il suggetto non può ricevere termini d'alcuna sorta. È essere infinito *positivamente*, o per sè.

N. 31. *L'Infinito in atto non si trova che in Dio.*

L'Infinito positivo o in atto non può convenire: 1.° ad una creatura, 2.° nè ad un corpo, 3.° nè ad una grandezza, 4.° nè ad una qualità, 5.° nè ad una moltitudine, 6.° nè ad un corpo sensibile; cioè a dire che non può convenire ad alcun essere, fuorchè a Dio.

1.° Quegli è infinito in atto, la cui esistenza è la sua propria essenza; altrimenti avrebbe l'essere, ricevuto nell'essenza, in conseguenza determinato da essa e quindi finito. Ma, in nissuna creatura, l'essenza può essere il suo essere stesso; per ciò stesso che è

creatura, essa ha ricevuto l'essere. Dunque, niuna creatura può essere infinita in atto.

2.° Ogni corpó è composto di materia e di forma. La forma è la ragione della sua essenza e della sua attualità; essa è ricevuta nella materia e terminata da essa, in guisa che ogni corpo, nella sua forma e per la sua forma, è una essenza ed una attualità determinate. Ma ciò che è determinato nella sua essenza e nella sua attualità non può essere infinito: dunque niun corpo può essere infinito.

3.° La grandezza non è che un accidente proprio del corpo; ma il corpo è finito; dunque la grandezza che lo segue e gli è propria, è pure un accidente, perchè l'infinito in atto non può uscire del finito in atto, altrimenti l'effetto sarebbe più grande della causa.

4.° Si ha a dire altrettanto della qualità, perchè la qualità è un accidente, essa pure che segue il corpo finito ed è propria di esso.

5.° Tutto ciò che si misura per UNO *(per unum)* è finito; perchè ciò che si misura per uno o per unità ripetute, non è che una aggregazione di parti finite, che non può mai costituire l'infinito. Ma ogni moltitudine si misura per UNO; perchè ogni moltitudine è una specie di numero, e tutte le specie di numero sono costituite dall'unità e differiscono tra esse per l'unità; dunque ogni moltitudine è finita.

6.° Finalmente, ogni corpo sensibile è composto: or, ogni composto si forma di parti a livello tra esse o di parti tra cui ci ha equazione, ed in conseguenza parti finite: che se una delle parti componenti fosse infinita, essa eccederebbe per la sua virtù le altre

parti, le distruggerebbe assorbendole in sè stessa, e non sarebbe più un composto; or, niun composto di parti finite non può essere infinito. Dunque niun corpo sensibile può essere infinito.

N. 32. *L'Infinito in potenza.*

Abbiamo dimostrato che, eccetto Iddio, alcuno infinito in atto non esiste e non può esistere. Ma se l'Infinito non esistesse *in alcun modo* fuori di Dio, ne seguirebbero molti inconvenienti. Dapprima, la grandezza non potrebbe essere divisa in parti sempre divisibili, o sarebbe formata di parti indivisibili, il che è assurdo. 2.º Non si potrebbe *sempre* aggiungere un nuovo numero ad un numero stabilito, ciò che tutti sanno essere falso. Gli è dunque necessario che l'infinito sia, almeno in certo modo, fuori di Dio, cioè che bisogna ammettere un infinito che, sempre tale, in *potenza* d'aumento e di divisione, non lo sia mai *in atto*, e, in conseguenza, non sia perfetto, si trovi a una distanza infinita da Dio e non sia Dio.

Quest'essere, che non è infinito che rispetto alla potenza o alla possibilità, e in cui tutto ciò che è *in atto* è sempre finito, è ciò che dicesi l'INFINITO IN POTENZA.

Gli antichi filosofi del paganismo definiscono l'infinito: « Ciò fuor del quale niente è: *Id extra quod nihil est.* » Questa definizione è manifestamente empia. Se « ciò fuor del quale niente è » è l'INFINITO, il mondo *è;* dunque il mondo è l'essere infinito. Se fuori di *questo* infinito niente è, niente è fuori del mondo. Quindi un essere diverso dal mondo e autore del

mondo non è, e così Dio non esiste. Inoltre questa definizione, non riferendosi che all'infinito *in atto*, esclude l'infinito *in potenza*, esclude ogni idea che il mondo sia passato dalla *possibilità* all'*atto*, che, in conseguenza abbia avuto un principio. Questa definizione stabilisce dunque il mondo, esistente *ab æterno*, il mondo-Dio. Non abbisognava di più perchè i nostri filosofi increduli s'impadronissero di questa definizione e l'arricchissero di lunghi comentari nei loro pretesi scritti filosofici. Il pagano Aristotile è stato meglio ispirato che certi cristiani de' nostri giorni. Poichè ha lasciato alla scuola di Leucippo e di Democrito questa orribile definizione, e le ha surrogato la seguente: « L'infinito è ciò di cui qualche cosa è sempre al di fuori. » Questa definizione dello Stagirita conviene a maraviglia all'*infinito-in-potenza*, o all'infinito sempre possibile, all'infinito che è quasi tanto necessario d'ammettere che l'infinito in atto; e di più essa s'adatta a tutte le varie gradazioni dell'infinito.

N. 33. *Applicazione dell'Infinito in potenza.*

L'Infinito in potenza s'applica alla *quantità* e alla *qualità*, alla grandezza *continua* ed alla grandezza *discreta.*

Per quanto una *quantità* di cose sia svariata, si può *sempre* aggiungervene di più. Per quanto la quantità della scienza d'un uomo sia vasta, può *sempre* farvi nuovi acquisti. Per quanto una terra sia grande, può avere *sempre* proporzioni più grandi. Per quanto un numero sia grande, può essere sempre elevato ancora

di più. Per quanto una durata sia lunga, si può sempre idearne una più lunga. Ecco degli infiniti in potenza.

Secondo la definizione di cui trattasi e secondo la spiegazione datane da san Tommaso, il proprio dell'infinito in potenza è nell'accettazione di quantità, di gradi sempre nuovi ch'io posso sempre aggiungere alla cosa: *In semper aliud et aliud accipiendo;* in guisa che, ciò che prendo o che ho preso è sempre finito, e ciò che è a prendere o che *può* essere preso non ha limiti, ed esce talmente da ogni limite che non potrò mai prenderlo tutto, ed ancor meno prenderlo al tempo istesso ed insieme: *quod nunquam simul potest accipi.* L'Infinito in potenza è dunque un vero INFINITO.

Fra gli esseri di questa specie, l'anima umana occupa il primo luogo; perchè, secondo l'assioma di san Tommaso, che tra breve spiegheremo, l'anima umana è tutto ed ha tutto: *anima humana est omnia et ad omnia.* Dio non potendo farla infinita *in atto* — perchè un tale infinito non è e non può essere che un solo — l'ha fatta infinita *in potenza,* cioe l'ha Egli fatta essere, in un modo secondario, ciò ch'Egli è in un modo assoluto; l'ha Egli fatta per partecipazione, quello che Egli è per necessità di sua natura; affinchè fossero in essa tutti i tratti del suo augusto Originale, e che sia una verità che l'*è stata creata ad immagine e a simiglianza di Dio.*

Noi non aggiungerem nulla, per far sentire l'alta importanza di questa distinzione di san Tommaso sul-

l'Infinito in *potenza* e l'Infinito in *atto*. Togliete questa distinzione, e non si può capir niente de' rapporti degli Esseri finiti coll'Essere infinito, e non ci ha più filosofia.

§ 33. Dei termini universali esprimenti le proprietà dell'Essere COMUNE. — E dapprima dell'UNITA' degli Esseri e delle sue differenti specie.

Dopo di avere spiegato i termini che indicano l'essere, la sua natura, le sue differenti specie e le loro proprietà particolari, dobbiamo ora occuparci, sempre secondo san Tommaso (*Metafis.*, lib. v), di alcuni altri termini che designano le proprietà o passioni, *comuni* ad ogni essere.

Abbiamo creduto che l'essere è « tutto ciò il cui atto è l' essere: *Ens illud est cuius actus est esse.* » Or, l'unità è inseparabile da tutto ciò che è in atto; dunque la prima proprietà comune ad ogni Essere, è d'essere UNO.

Ma l'UNO, esso pure, è di varie specie; perchè si può dire una cosa UNA, o *per sè* o *per accidente.*

N. 34. *L'Uno per sè, per continuità.*

Una cosa è una *per sè,* 1.° per *continuità:* una tavola, una casa ed ogni composto materiale, è uno di tal sorta.

L'*uno* per *continuità* è o *naturale* o *artificiale.* Il *naturale,* che è il vero *continuo,* è ciò che è *continuo* per natura, come ogni corpo naturale. L'*artificiale* è

ciò che è continuo o per *forza* o per *arte* o per *ogni altro mezzo di contatto*, come un muro, una macchina, un palco di legname ed ogni composto artificiale.

L'UNO continuo per *natura*, è o interamente *uniforme*, come una linea diritta o un cerchio; o non interamente uniforme, come due linee che formano l'angolo che le unisce insieme e ne fa un continuo.

Ogni continuo è UNO, ma quello è più UNO, in cui il modo d'unione delle parti è più semplice e più indivisibile, come il modo di continuità della linea diritta è più semplice e più indivisibile che il modo di continuità di due linee formanti un angolo.

N. 35. *L'Uno per sè, per la forma.*

La seconda gradazione dell'UNO PER SÈ è, dice san Tommaso (*ivi*), la specialità per cui la cosa è non solo continua, ma costituisce un tutto, avente una *forma* o una *figura*. Ogni essere animato, un uomo, una bestia, una pianta, ed ogni essere figurato, una statua, un ritratto, un edifizio, sono esseri uni di tal natura. In questa specie d'*uno*, oltre l'unità del continuo, ci ha l'unità, risultante dalla forma o dalla figura, sia per natura, sia per arte.

Ciò che UNO per natura ha in sè stesso la causa per cui è continuo; gli è dunque, ripetiamolo, più *uno* che quello che non l'è che per arte. La ragione della più grande unità, derivante da questi due modi, è in questo: Che un tale UNO è un tutto sempre continuo, rispetto al *luogo* e rispetto al *tempo*. Rispetto al *luogo*, perchè, qualunque sia il lato verso cui si muove una parte di questo continuo, le sue altre parti

si muovono verso lo stesso lato. Rispetto al *tempo*, perchè al momento istesso che una parte di questo continuo si mette in moto, il tutto anche si muove.

N. 36. *L'uno per sè, per specie e per numero.*

Certe cose (san Tommaso, *ivi*) indicano UNO, non per un *modo*, ma per una *ragione*. E sono le cose la cui intelligenza o l'idea è una, o che si percepiscono per una sola apprensione indivisibile dell'animo. Queste cose sono di due generi: 1.° sono le cose *une* per la specie, e 2.° sono le cose *une* pel *numero*.

L'uno pel *numero* è l' uno indivisibile che non è predicabile di più cose; è il singolare. L'uno per la *specie* è l'uno indivisibile solo secondo l'intelletto o la scienza, come l'idea dell'uomo o della specie umana. Questa idea, rinchiudendo tutti gli individui della stessa specie, sembra a prima vista dover escludere l'unità; e tuttavia, poichè l'intelletto apprende come UNO ciò in cui tutti gl'inferiori s'incontrano, l' idea della specie è una ed indivisibile.

N. 37. *L'Unità colla pluralità nell'uomo e in Dio.*

Ci ha dunque quattro categorie d'unità: 1.° l'unità del continuo; 2.° l'unità del tutto; 3.° l' unità del singolare; 4.° l' unità dell' universale o della specie. Quantunque di differenti maniere, queste unità rinchiudono ogni *indiviso;* in guisa che la natura, la cagione dell'UNITA' è nell' indivisibile.

Ma se l'unità consiste propriamente nell'indivisibilità, è anco della natura dell'unità d'essere la prima misura in tutte le cose. Perchè la misura (dice san

Tommaso) non è che ciò che fa conoscere i gradi della quantità della cosa, e questi gradi non si conoscono che per l' unità presa una volta sola o ripetuta più volte, come quando dicesi: la lunghezza, l'altezza di questo muro è d' *un* piede o di dieci piedi (dieci volte un piede).

Quest'è ciò che, nell'interesse dello scopo di questo scritto, dovevamo far notare rispetto all'UNO PER SÈ; in quanto all'UNO PER ACCIDENTE, ci basta d'osservare che questa specie d'unità ha essa pure, la sua ragione nell' uno per sè. Pietro si trova essere, allo stesso tempo, onesto, dotto, ricco, ecc. Sono qualità o accidenti (n. 11); sono qualità diverse e distinte, sono *più* qualità. Ma come s'incontrano nella stessa persona, questi tre termini *onesto*, *dotto*, *ricco*, sono *uno* per accidente, in ragione dell'*unità per sè* del soggetto a cui si riferiscono.

A più forte ragione le qualità essenziali dell'essere UNO PER SÈ, che costituiscono la sua natura, quantunque le sieno realmente distinte e moltiplici, non distruggono, non alterano affatto la sua unità. Perchè non sono già accidenti che modificano l'essere, in più modi diversi; ma sono diversi modi d'essere dell'unità dello stesso essere, e modi sì intimamente inerenti alla sua natura, che non si può concepirli divisi da essa, senza concepirla distrutta e annientata. Sono dunque la pluralità di diverse maniere d'essere della stessa natura UNA e che ne rilevano la fecondità, l'eccellenza, la grandezza e la perfezione. Quindi, comecchè sieno tre cose realmente distinte: 1.° L'intelletto agente, 2.° la ragione, e 3.° la volontà, l'anima umana non

lascia tuttavia d'essere una sostanza, una natura essenzialmente e perfettamente una: e, con più ragione, comecchè 1.° il Padre, 2.° il Figlio, e 3.° lo Spirito Santo, sien tre persone realmente distinte, Dio non lascia tuttavia d'essere una natura essenzialmente e perfettamente UNA, ed anche l'unità prima, l'unità sovrana, l'unità essenziale, l' unità, possedente nel più alto grado tutte le perfezioni; l'unità, fonte, tipo, modello, principio e causa unica di tutte le unità, riflettentesi in esse, tracciantevi la sua imagine, senza dividere con esse la sua natura, e facendole ciò ch' è essa stessa, une e trine. Perchè, secondo ce lo fanno osservare santo Agostino e san Tommaso, ogni essere per sè, ogni essere naturale, è uno nella sua essenza e trino nei suoi rapporti o nelle sue facoltà, per annunziarci, attestarci il grande, incomprensibile mistero del suo Autore, uno in natura e trino nelle persone, che ogni intelligenza dee adorare, che ogni cuore dee amare, ogni creatura glorificare.

N. 38. L'Unità delle nature create.

Ogni natura completa è *una*. La natura divina è la più compiuta, la più perfetta di tutte le nature, perchè è infinita; Dio è dunque e non può essere che essenzialmente e sostanzialmente UNO; perchè la natura infinita non può essere che una e ripugna che vi sieno più nature infinite. La natura increata, grande e sublime unità, è sempre in *atto*, non solo rispetto al suo essere, ma anche rispetto al suo modo d'essere; essa è un ATTO PURO, in tutta la sua essenza e in tutte le sue perfezioni e suoi attributi, che fanno una

sola è stessa cosa colla sua essenza; essa non ha limiti in nissuna parte ed è infinita in ogni parte. L'Aseità è il suo principio, l'eternità è la sua durata, l'immensità è la sua dimora; la sapienza senza limiti è la sua corona, l'onnipotenza è il suo scettro, la bontà è la sua ricchezza, la santità è il suo ornamento.

Ogni essere, eccetto Dio, essendo stato creato da Dio, in un tempo e in una certa misura, è necessariamente finito. Ciò che è finito ha limiti, ciò che è limitato è suscettibile di ricevere realità che non ha. Ciò che è suscettibile di ricevere realità che non ha, non è *assolutamente* completo. Niuno essere eccetto Dio non è dunque assolutamente completo; non è completo che in un modo *relativo*, come non lo è che in un modo *contingente;* non è completo che sotto certi rapporti, *secundum quid*, in quanto ha tutto ciò che è conforme alla sua natura. In questo senso, tutte le sostanze, tutte le nature che Dio ha create sono complete, e per ciò le sono dette giustamente UNE.

Le nature sono *semplici* o composte (n. 24). Nelle nature semplici, come quella degli angeli, la forma è completa; è anche, essa sola, tutta la natura dell'essere. È per questo che gli angeli, nella filosofia cristiana, si chiamano *Forme-separate, Sostanze-separate.*

In ogni natura composta, la forma non è completa che nella sua materia e per la sua materia. È la natura, risultante dall'unione della materia colla forma, che è completa e che è *una.* L'anima umana in quanto sostanza spirituale, è, lo ripetiamo, completa e sussistente per sè stessa; e perciò divisa dal corpo, può esistere ed esisterà lungamente senza il corpo. Ma, in

quanto fa parte della natura, dell'essenza dell'uomo (perchè l'uomo non è la sola anima, nè il solo corpo), non è angelo, cioè: è forma incompleta, se non è ciò che la deve essere per sua natura, un'anima unita ad un corpo ed in un corpo. È dunque l'anima unita ad un corpo che è UNO nell'uomo. Esporremo più innanzi questa importante dottrina.

§ 39. Della seconda qualità dell'Essere comune, la Verità. — Magnifica definizione della Verità di san Tommaso. — Le diverse specie di Verità. — La dottrina della filosofia cristiana sul FALSO. — In che consiste il FALSO logico o l'errore. — Quando e come l'errore si trova nell'intelletto e nel senso. — Gli Apostoli di Dio e gli Apostoli di Satana.

N. 39. *Del vero e del falso. Tre specie di Verità.*

Ogni essere naturale non solo è UNO, ma anche VERO. La verità è dunque la seconda qualità dell'*essere comune*, o la seconda qualità comune a tutti gli esseri.

L'essere non si paragona all'intelletto che per la sua corrispondenza con lui, corrispondenza che san Tommaso chiama sì felicemente « Equazione. » È dunque nella conformità o equazione della cosa coll'intelletto che si trova la ragione formale del vero.

Ogni conoscenza si compie per via di rassomiglianza tra il conoscente ed il conosciuto. Dove ci ha tale rassomiglianza ci ha conoscenza dell'oggetto; e dove ci ha conoscenza d'un oggetto ci ha rassomiglianza per parte dell'intelletto con tale oggetto. La causa della conoscenza è in questa assimilazione e ne è inseparabile.

Tale assimilazione è di diverse specie. Da ciò le diverse specie di verità e i diversi modi di definirla.

San Tommaso definisce la verità: « l'Equazione tra l'intelletto e la cosa, *æquatio rei et intellectus.* » Il conte de Maistre ricordando questa bella e magnifica definizione ebbe ben ragione di dire: « Che in essa la verità si è definita da sè medesima. » Diffatti, la parola « Verità » si prende in vari sensi; la verità è di diverse specie, ed intanto la definizione del Dottore angelico è esatta, in tutti i sensi, e conviene ad ogni sorta di verità.

La Verità è 1.° *metafisica,* 2.° *logica,* 3.° *morale.*

N. 40. *La verità metafisica.*

La verità *metafisica* o *trascendente* è nella conformità tra la cosa e l'essenza e la natura della cosa. Or, come ogni essere naturale ha l'essenza e la natura che gli convengono ed è ciò che deve essere, ogni essere naturale, naturalmente UNO, è anche naturalmente vero. « Essere (*esse*) ed essere vero » sono due termini che hanno di necessità rapporto l'uno all'altro, che possono prendersi l'uno per l'altro. Ciò che è vero, È, e ciò che è, È VERO. Perciò sant'Agostino, citato da san Tommaso (*Quæst.* de Veritate, art. 1), ha detto: « La verità è ciò che è, *Veritas est id quod est* (*Soliloq.*, lib. II, cap. 5). » In conseguenza l'errore o il falso è ciò che non è.

Ma le cose esistenti non sono ciò che sono, che in quanto esse sono *in atto* ciò che sono state da tutta eternità *in potenza*, nell'intelletto di Dio, nella ragione eterna, *tipo esemplare* come *causa efficiente* di tutte

le cose. In quanto hanno l'essenza e le qualità che, in quel divino disegno, sono state loro attribuite; in quanto sono l'idea divina posta in realtà. Ed è perciò che la cosa naturale si dice assolutamente vera; perchè, paragonata all'intelletto divino come a suo principio, si trova essere, secondo la *preconcezione* dello stesso intelletto; e sotto questo rapporto, la verità d'ogni cosa può dirsi la proprietà del suo essere e dell'essenza che le è stata assegnata.

Tutti gli esseri naturali essendo dunque ciò che debbono essere, secondo la forma intenzionale che essi hanno nell'intelletto divino, sono tutti e sempre veri. « L'oro *falso* è vero ottone, *falsum aurum est verum auricalchum,* » dice san Tommaso; cioè che v'ha equazione perfetta tra ciò che gli esseri naturali sono nel loro stato reale nell'universo, e ciò che sono nel loro stato intenzionale nell'intelletto divino, e che la verità metafisica è una equazione tra la cosa e l'intelletto divino, *æquatio rei et intellectus.*

N. 41. *La Verità logica.*

Tutte le cose naturali sono costituite tra due intelletti, l'intelletto divino e l'intelletto umano. Ma si conformano in un modo diverso all'uno e all'altro. Rispetto a Dio, le cose sono tali che il suo intelletto le ha concepite; rispetto a noi, il nostro intelletto le concepisce tali che esse sono. Rispetto a Dio, l'idea eterna che Dio ne ha avuto, precede l'esistenza della cosa; rispetto a noi, l'esistenza della cosa precede sempre l'idea che ne abbiamo. Rispetto a Dio, l'idea è la causa *formale* dell'esistenza della cosa; rispetto a noi,

è la cosa esistente che è la causa *materiale* dell'idea. Sicchè quando concepiamo la cosa come la è, ci ha veramente «adequazione tra il nostro intelletto e la cosa,» ci ha verità. Ma poichè questa adequazione è d'un modo diverso dalla natura dell'equazione tra lo intelletto divino e le cose, la verità che ne risulta la è anche: è ciò che dicesi verità *logica*, molto diversa, come si vede, dalla verità *metafisica*, e che tuttavia i nostri filosofastri confondono sì spesso, a rischio di farsi anche sospettare di parlare della verità senza sapere ciò che sia verità: come di già son sospetti di parlare dell'idea senza conoscere ciò che sia l'idea, e della ragione senza sapere ciò che sia la ragione.

N. 42. *La Verità di Enunciazione.*

Questa dottrina si applica alla verità detta la *verità in sè.* Rispetto alla *verità secondo l'effetto*, il gran sant'Ilario di Poitiers, uno di quei filosofi cristiani assai più seri, saldi e magnifici dei filosofi del paganesimo, l'ha definita: «La manifestazione e la dichiarazione dell'essere: *Verum est manifestativum et declarativum esse* (apud. s. Thom.).» Rispetto alla verità secondo il suo effetto sant'Agostino ha detto: «La verità è ciò che mostra quello che sia una cosa: *Veritas est id quo ostenditur quod quid est* (De vera relig. c. 36).»

È anche ciò che, nella filosofia cristiana, dicesi *la verità d'enunciazione.* Quindi, per esempio, dire: «L'uomo è un animale ragionevole,» è manifestare per la definizione ciò che l'uomo è e ciò che Dio l'ha fatto secondo la sua idea eterna; è una *verità d'enunciazione.*

N. 13. *La Verità morale.*

Se ciò che si annunzia, in quest'ordine d'affermazione, si riferisce alla conformità della cosa annunziata, coll'intelletto divino, si dice *una enunciazione vera;* se si riferisce all'intenzione di colui che l'annunzia, si dice piuttosto una *enunciazione veridica*, in quanto per questa enunciazione si mostra ciò che è nella volontà di colui che l'ha fatta, ed egli stesso è detto *veridico;* ed è anche ciò che si chiama *verità morale.* Quegli dunque che manifesta una enunciazione vera, nell'intenzione d'illuminare o d'istruire quelli che l'ignorano, tratta della *veracità* o della verità *morale.*

Sicchè, la verità *metafisica* è l'equazione tra la cosa e l'intelletto divino, *tipo esemplare* della cosa. La verità *logica* è l'equazione tra l'intelletto umano e la cosa, causa materiale dell'idea dell'intelletto. La verità *morale* è l'equazione tra la cosa enunziata e la intenzione dell'intelletto che la manifesta fuori di lui. In conseguenza, sotto rapporti diversi, sempre è che la verità è l'equazione tra l'intelletto e la cosa; *æquatio rei et intellectus.*

N. 14. *Il Falso.*

Per questa bella dottrina del VERO, si conosce agevolmente la dottrina del FALSO. Il falso è l'opposto del vero. Se adunque il vero è l'equazione, il falso è l'inequazione tra l'intelletto e la cosa. Sicchè, come l'intelletto, concependo la cosa tale che essa è in sè stessa, è nel vero, così l'intelletto concependo la cosa

in un modo diverso da quello che è in sè stessa, è nel falso.

Tuttavia, mentre la verità è di tre specie, metafisica, logica e morale, la falsità è solamente delle due ultime specie; perchè ogni essere naturale essendo ciò che deve essere ed essendo sempre vero, non ci ha, propriamente parlando, falsità *metafisica.* Nell'ordine metafisico, la cosa è vera in quanto adempie ciò per cui essa è ordinata dall'intelletto divino; essa è assolutamente vera, o non lo è affatto. In questo senso, pure una pietra è vera, perchè essa ha la natura della pietra. In questo ordine di cose non ci ha falso.

Lo stesso avviene di certi composti artificiali, per cui l'uomo vuole imitare i composti naturali. Le perle false sono *vere* perle *di cera;* i diamanti falsi sono *veri diamanti di cristallo.* Simili cose, false al punto di vista *morale,* sono vere al punto di vista *metafisico,* in quanto esse hanno tutte le qualità proprie de' falsi composti che il fabbricante loro dà, e sotto questo rapporto ci ha equazione tra esse e l'intelletto dell'artefice che le ha fatte.

Il falso è l'alterazione della forma intenzionale o sostanziale delle cose. Perciò, si dice «falso» un lavoro eseguito contro le regole dell'arte, o che non ha la forma voluta dall'arte.

Nelle cose naturali, dice san Tommaso, non si può trovare il falso; perchè tutto ciò che è in tali cose procede dall'intelletto divino come dalla sua causa formale, e le cose naturali sono sempre in conformità con questa causa; *In ordine ad intellectum divinum nulla res naturalis dici potest falsa* (1 p. q. 17, a. 1).

Il falso non può trovarsi che nelle cose artificiali e negli atti degli agenti liberi, che possono, nelle loro azioni, sottrarsi alle disposizioni dell'intelletto divino: *Falsum accidit in voluntarie agentibus tantum, in quorum potestate est se subducere ab ordinatione divini intellectus* (ibid.). E ciò constituisce il male della colpa o il peccato. Ed è perciò che, nella Scrittura, ogni peccato è chiamato una falsità ed una menzogna e che, per contrario, ogni azione virtuosa è della VERITÀ DELLA VITA, in quanto essa è in armonia colle disposizioni dell'intelletto di Dio: *In quo malum culpæ consistit, secundum quod ipsa peccata falsitates et mendacia dicuntur, in Scriptura; sicut per oppositum, operatio virtuosa* VERITAS VITÆ *nuncupatur, in quantum subditur ordinationi divini intellectus* (ibid.).

N. 15. *Il Falso logico.*

Il falso non è dunque che nell'inequazione tra il *concetto* dell'intelletto e la cosa già esistente, o nell'inequazione tra *l'intenzione* dell'intelletto e la cosa enunciata. Il falso non è, lo ripetiamo, che LOGICO o MORALE. Il falso *logico* si chiamo ERRORE; il *morale* si dice MENZOGNA. Eccoti ora l'analisi metafisica dell'uno e dell'altro.

Gli stessi esseri, secondo si è veduto, non sono, coll'intelletto umano, negli stessi rapporti in cui sono coll'intelletto divino. Non è già perchè le cose hanno tale essenza che l'intelletto divino ne ha tale idea, ma è perchè l'intelletto divino ne ha e ne ha sempre avuto tale idea, che esse hanno tale essenza. Non

è già la cosa esistente che è la causa intenzionale dell'idea che Iddio ne ha; ma è l'idea che Iddio ne ha che è la causa esemplare, la causa formale della cosa. Non è già la conoscenza della cosa che ha modificato l'intelletto divino; ma è l'idea dell'intelletto divino, anteriore alla cosa, su cui è stata eseguita la cosa.

Avviene il contrario al nostro intelletto. Noi abbiamo l'idea della cosa dopo la conoscenza della cosa. Non è già l'idea che ne abbiamo che fa la cosa tale che è, ma è col conoscerla tale che è, che ne possediamo l'idea. Da ciò segue che mentre le cose esistenti sono tutte e sempre conformi all'idea che Dio ne ha, l'idea, che abbiamo della cosa non è già sempre conforme alla cosa tale ch'essa esiste. In altri termini, che, mentre l'intelletto divino, in perfetta equazione colle cose, è sempre vero, l'intelletto umano per contrario, potendo concepire le cose diversamente da quello che sono, e non essere sempre in equazione con esse, può essere ed è sovente nel falso.

N. 16. *L'Intelletto percipiente e l'Intelletto componente. Il Sensibile proprio ed il Sensibile comune.*

L'intelletto umano, non solo *percepisce* la quiddità delle cose, ma *giudica* anche le cose percepite. La verità *logica*, o l'equazione tra la cosa e la concezione o l'idea che ne ha il nostro intelletto, è dunque di due diverse maniere: 1.° l'equazione tra la cosa e l'intelletto percipiente o conoscente la quiddità o l'essenza d'una cosa, e 2.° l'equazione tra la cosa e l'intelletto, componente e dividente le idee, o giudicante una cosa.

La prima di queste due equazioni è, in un modo passivo, nell'intelletto *possibile*, o nella facoltà che *riceve* del sensibile, sarebbe impossibile. Ed anche la ragione lo sarebbe; perchè ragionare è il passare dal noto all'ignoto. Si dice adunque ragione la conoscenza vera e certa delle idee e dei principii, cioè, della quiddità e dell'essenza delle cose in generale, per poter farne l'applicazione ne' casi speciali e *discorrere.*

È per questo, dice san Tommaso, che Dio ha formato il nostro intelletto e i nostri sensi, in modo che l'intelletto sia impressionato con tanta esattezza dall'intelligibile, come lo sono i sensi dal sensibile; e che l'intelletto, fin che non fa che percepire la quiddità delle cose, sia sempre nel vero: *Intellectus, simpliciter percipiens quidditates rerum, semper est verus;* e che i sensi sieno anche sempre veri, ricevendo le impressioni del sensibile che loro è *proprio; Sensus circa sensibile proprium semper est verus.*

Non è già lo stesso quando il nostro intelletto compone o divide, oppure quando giudica che l'idea che ha in sè stesso della quiddità della cosa in generale conviene o non conviene a *questa* cosa in particolare, come, quando avendo l'idea della quiddità d'un animale, l'applica a quest'oggetto o l'allontana da lui, e pronunzia: « È un tale *animale;* » oppure « Non l'è. » L'intelletto, possedendo la quiddità o l'idea della cosa percepita, non ne ha che la rassomiglianza, come il senso impressionato da un oggetto sensibile, ha in sè la rassomiglianza della cosa sentita. Ma quando giudica che una tale idea che ha in sè stesso s'adatta o non s'adatta ad una cosa esistente fuori di sè, non

riceve la rassomiglianza, ma vuole crearsela; queste le idee, appresso a poco, dice san Tommaso, come la rassomiglianza delle cose sensibili si trova nei sensi. Questa verità, segue lo stesso Dottore, può in certo modo dirsi la verità materiale dell'intelletto e de'sensi, in quanto « in questa circostanza, l'intelletto ed i sensi sono tanto veri quanto la cosa percepita o sentita. » Perchè l'intelletto (*possibile*), dice sempre san Tommaso, è modificato dalla rassomiglianza delle cose intelligibili, come è modificato il senso dalla rassomiglianza delle cose sensibili; ed è perciò che, d'ordinario, l'intelletto non s'inganna per rispetto all'essenza o alla quiddità delle cose, come i sensi non s'ingannano per rispetto al sensibile che loro è proprio [1]. »

Se accadesse il contrario, e se il nostro intelletto potesse essere impressionato falsamente rispetto alla quiddità intelligibile, ed il senso rispetto alle qualità

---

[1] La filosofia cristiana distingue il sensibile, in sensibile *proprio* e sensibile *comune*. Il sensibile *proprio* è quello il cui giudizio è dell'attribuzione d'un senso particolare. Così il sensibile *proprio* della vista, è il colore; dell'udito, il suono; del tatto la forma, il peso, la distanza degli oggetti. Il sensibile *comune* è quello che può essere colto da più sensi, come la forma, *sensibile-proprio* del tatto, può essere giudicata dalla vista e anche dal suono. Ora, il senso non inganna che quando è richiesto di giudicare d'un sensibile che non gli è affatto *proprio* e che non è affatto della sua attribuzione, come quando si vuole giudicare della forma materiale o della distanza d'un oggetto cogli occhi, che non sono giudici competenti che rispetto al colore. Ma se si sottopone la forma materiale dell'oggetto alla pruova del fatto, e la distanza alla pruova del *piede*, del *cubito*, cioè del tatto, si è certo che non si è ingannato

sensibili delle cose, la verità dell' intelligibile, come giudizio non è più un'impressione, ma un concetto: non è più una passione, ma un'azione; questo giudizio è qualche cosa a sè, non ha un rapporto naturale necessario colla cosa fuori di sè; ed in conseguenza non può convenire alla cosa. È da ciò che incomincia la possibilità di errare, in guisa che l'*inequazione* tra l' intelletto e la cosa, o l'errore, non è possibile e non si trova che nell' intelletto che applica la definizione al definito o che compone o che divide: ***Error est in intellectu componente vel dividente.*** Donde la necessità per l'uomo, del criterio della certezza, che Dio ha posto alla sua disposizione, affinchè possa assicurarsi della giustezza, prevenire l'errore de' suoi giudizi e mettersi al sicuro dal FALSO LOGICO [1].

N. 47. *La Menzogna.*

L'uomo, in virtù della sua libertà, ha la scelta delle vere e delle false locuzioni, cioè egli è padrone di parlare e di agire conforme o contro i suói pensieri. Come dunque quando parla o agisce secondo i pensieri del suo intelletto, egli è *veridico*, così quando parla o agisce contro a' suoi pensieri, egli è *mentitore*. Per questo la menzogna si definisce: « Una locuzione o un fatto contrario al pensiero, e coll'intenzione d' ingan-

---

[1] Abbiamo esposto, nell'opera SUI FONDAMENTI DELLA CERTEZZA, la dottrina scolastica riguardo a questo argomento, e ne abbiamo dato un breve compendio al § 4 di questa, per cui rimandiamo ad essa il lettore che vuole conoscere la teorica della filosofia cristiana su questa materia.

nare: *Dictum vel factum contra mentem, animo fallendi.* »

La menzogna è l'errore della volontà, come l'errore è la menzogna dell'intelletto. Ed ecco perchè la Scrittura chiama *menzogne* tutti gli errori.

N. 48. *L'Eco della Verità e l'Eco dell'Errore.*

Iddio non solo è vero, in quanto gli è impossibile di dire e di fare il falso, e in quanto è fonte d'ogni verità, ma egli è la VERITA' stessa, la verità sostanziale, la verità per essenza, ed anco l'unica verità compiuta e perfetta, perchè è l'unica natura, che possiede in un modo il più perfetto tutte le perfezioni. Enunciare dunque la verità, insegnare, difendere, vendicare la verità e, quel che è più, camminare nella via della verità e rimanere nella verità, rispetto alla mente e rispetto al cuore, è, dice la Scrittura, rimanere in Dio, riempirsi di Dio, identificarsi con Dio, rappresentare Dio e condursi, in certo modo, come Dio: ***Deus veritas est; qui manet in veritate, in Deo manet et Deus in eo*** (1 Joan.).

Per contrario, Satana, pel disordine della sua volontà, non solo è bugiardo, non solo è l'autore ed il padre della bugia, avendo egli, il primo, introdotto nel mondo morale la menzogna e l'errore; egli è anche, in certo modo, la menzogna sostanziale, la menzogna personificata. Parlare dunque l'errore predicare, propagare, sostenere l'errore, e, quel che è più, ostinarsi a camminare nella via dell'errore, rimanere volontariamente nell'errore, è rimanere in Satana, riempirsi di Satana, identificarsi con Satana, rappresentare Satana,

adempire i voti di Satana, condursi come Satana. Sicchè dunque, quegli spiriti ingannati e ingannatori, che si danno e che esercitano, con una rabbia infernale, l'orribile missione di combattere la verità di Dio, sono sommi bugiardi, e le loro dottrine son vani sogni e vere bugie che, secondo la Scrittura, è pei figliuoli degli uomini un gran delitto e una grande sventura d'amare e di cercare: *Filii hominum usquequo gravi corde? Ut quid diligitis vanitatem et quæritis mendacium* (Psal. IV)?

§ 40. Della terza qualità dell'Essere comune, la Bontà. — La dottrina della filosofia cristiana sulla Bontà e sulla Perfezione. — In che Modo è vero che Dio, secondo sant' Agostino, ha fatto tutto con modo, Specie e Ordine, e che, secondo la Scrittura, ha tutto fatto in Numero, Misura e Peso. — Diverse specie del Bene e del Perfetto. — La Perfezione assoluta non s'incontra che nel cielo. — Grande importanza de' termini scolastici, spiegati in questo capitolo.

Ci rimane a spiegare l'ultima qualità dell'essere comune, o a considerare ogni essere nei suoi rapporti col BENE; ed in conseguenza anche col MALE. Incominciamo dallo stabilire in che consiste il Bene, questa fine universale di tutto ciò che è.

N. 49. *Il Bene.*
Ogni essere è Buono, come ogni essere è Vero

Ecco a questo proposito la bella dottrina di san Tommaso. « Ogni essere, in quanto è un essere, è *in atto*, ed in certo modo è perfetto, perchè ogni *atto* è una certa perfezione. Se è perfetto, ha la ragione

di qualche cosa d'appetibile, ed in conseguenza di bene. Bisogna dunque conchiudere che ogni essere, in quanto è un essere, è buono ([1]). « Sant'Agostino ebbe molta ragione di dire: « Tutte le cose che sono, in quanto esse sono, sono buone: *omnia quæ sunt, quandiu sunt, bona sunt.* »

Come il *vero* s'attribuisce all'essere, nel suo rapporto colla causa *formale*, così il *bene* gli conviene nel suo rapporto colla causa *finale*, o la sua fine. Non si dice già *buono* un naviglio, per l'eleganza della sua forma o per la ricchezza de'suoi ornamenti, ma si dice *buono* per la solidità della sua costruzione e la rapidità del suo corso, perchè la *fine* del naviglio è di trasportare colla maggiore sicurezza e il più presto possibile, dall'una all'altra terra, le persone e le cose. Gli è lo stesso d'ogni edifizio, d'ogni stromento, e d'ogni ordigno; queste cose non sono *buone* che in quanto per esse si può più agevolmente raggiungere il fine per cui se ne fa uso. Quindi, come la ragione del *vero* è nella conformità della cosa coll'idea che ne è la causa formale, la ragione del *Bene* è nella conformità della cosa colla sua fine, che è la sua causa finale.

Tutto ciò che è naturalmente ha tutto ciò che gli bisogna per raggiungere la fine per cui è; fra tutto

---

([1]) « Cum omne ens, in quantum est ens, sit in actu, et quodammodo perfectum (quia omnis actus perfectio quædam est), et « si perfectum est, habet rationem appetibilis et boni; ideo concludendum est quod omne ens, in quantum est ens, bonum est « (Quæst. Quodl. 9, *De malo*). »

ciò che è naturalmente e la sua fine ci ha rapporto, armonia, conformità, dunque ogni essere naturale è non solo *Uno*, non solo *Vero*, ma anche *Buono*. *Omne ens est Unum, omne ens est Verum, omne ens est bonum.*

Come l'essenza di tutti gli esseri naturali non è che l'idea divina effettuata, così la loro fine non è che il divino volere adempito. E come sono il riflesso dell'intelletto divino rispetto alla loro essenza, e che per questo son *veri*, così sono il riflesso della volontà divina rispetto alla lor *fine*, e per questo son *buoni*. Ed è ciò che la Scrittura ha voluto farci sapere, quando ha detto: « Che Dio dopo d'avere finito l'opera della creazione, s'è compiaciuto in essa, vedendo che tutte le cose uscite della sua mano creatrice erano SOMMAMENTE BUONE: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona* (Gen.). »

La filosofia pagana che non potea levarsi sì alto, avea detto: « Il bene è ciò che tutti gli esseri appetiscono, *Bonum, quod omnia entia appetunt;* » quindi disse anche: « Come la ragione del vero è nella conformità dell'essere coll'intelletto, la ragione del bene è nella conformità dell' essere coll' appetito: *Bonum dicitur convenientia entis ad appetitum* (Aristotile d. Thom). »

Ma la filosofia cristiana, nel suo pensiero costante di riferire il creato all' increato, l' uomo e le cose a Dio, si è piaciuta di constatare che il principio, la causa d' ogni Bene come d' ogni Unità e d' ogni Vero è in Dio. Perciò san Tommaso ha detto: Dio ha voluto dipingere sè stesso, nelle sue opere, nelle creature irragionevoli, per modo di vestigio, *in irra-*

tionabilibus creaturis per modum vestigii; nelle ragionevoli, per modo di somiglianza, *in rationalibus vero per modum similitudinis.* Unità sovrana, ha fatto ogni essere *Uno,* Verità sovrana ha fatto ogni essere *Vero,* Bontà sovrana ha fatto ogni essere *Buono.* Come dunque nulla è vero che per un raggio della Verità divina, niente è *buono* che per un' espansione della divina Bontà. *Omnia vera, divina veritate vera sunt; omnia bona, divina bonitate bona sunt.*

N. 50. *Gli elementi del Bene.*

Sant'Agostino, nel suo libro *Della natura del Bene* ha insegnato che la ragione del Bene di tutte le cose create consiste nel MODO, SPECIE e ORDINE; il che corrisponde a quel passaggio della Scrittura, che abbiamo citato al principio di questo capitolo: « Dio ha disposto tutto in NUMERO, PESO e MISURA, *omnia disposuit in mensura, numero et pondere.* » Perchè il *Modo* fissa la *Misura*, e la misura è la determinazione del modo. Il modo è dunque *misura,* e la misura è *modo.* Le SPECIE sono come i NUMERI: come nei numeri, l' unità aggiunta o sottratta, varia la specie del numero, così nelle definizioni, la differenza opposta, o allontanata dal soggetto, varia la specie. Ogni *specie* è dunque un numero ed ogni numero è una specie. L'ORDINE, finalmente, esprime il rapporto, la tendenza d'una ad un'altra cosa che le conviene. Come pel suo PESO una cosa inclina verso un' altra, così l'*ordine* è *peso,* ed il peso è ordine. È lo stesso sant' Agostino che ha detto altrove: Il mio amore è il mio peso; qualunque sia l'oggetto verso

cui sono spinto, è l'amore che mi vi mena: *Amor meus pondus meum; eo feror, quocumque feror*. Dunque l'amore è per le anime ciò che il peso è pei corpi, e l'amore è peso, come il peso è, in certo modo, trascinamento, inclinazione, amore.

Or il *Modo* o la *Misura* delle cose, facendole quello che debbono essere, secondo lor natura, è una cosa appetibile o un bene. La *Specie* o il *Numero*, determinandole secondo la loro quantità e le loro qualità, è anche una cosa appetibile o un bene. L'*Ordine* o il *Peso* delle cose, inclinandole verso un'altra cosa come verso la loro fine è sempre una cosa appetibile o un bene. Dunque, conchiude san Tommaso, Dio avendo fatto tutte le cose in *Misura*, in *Numero* ed in *peso*, o, ciò che torna lo stesso, avendo loro dato un *Modo*, una *Specie* ed un *Ordine*, Dio ha riunito in esse tutte le condizioni essenziali del bene e le ha fatte tutte buone; *Cuncta quæ fecerat erant valde bona.*

N. 51. *Il Bene metafisico ed il Bene morale.*

Il bene, secondo san Tommaso, si divide dapprima in Bene *transcendente* ed in Bene *morale*. Il bene *transcendente* o *metafisico* è tutto ciò che è appetito, in quanto è appetibile. Il bene *morale* è ciò che non è appetito che conforme alla norma a cui si sottomette la volontà di colui che l'appetisce.

La Bontà *metafisica* è dunque l'entità stessa della cosa, in quanto essa può precisamente eccitare una tendenza o determinare l'appetito verso sè stessa. La bontà *morale* è la conformità stessa della cosa colla regola de' costumi, cioè colla legge eterna e la retta

ragione che ne è l'espressione, e che indica sino a qual punto ogni cosa deve essere appetita.

N. 52. *L'Utile, l'Onesto e il Dilettevole.*

Il Bene poi si distingue in *Utile, Onesto* e *Dilettevole*. San Tommaso spiega così questa distinzione (*De malo*): Il bene è la cosa in quanto essa è appetibile, e che è il termine del movimento dell'appetito. Or si può considerare il termine di questo movimento in tre diverse maniere: 1.° per rispetto ad un termine immediato, a un mezzo che precede l'ultimo termine dello stesso movimento; 2.° rispetto a questo termine ultimo o alla cosa verso cui si tende; e 3.° rispetto a questo termine ultimo, come un termine d'appoggio e di riposo nella cosa stessa.

Nel movimento dell'appetito, ciò che determina questo movimento verso un termine immediato diretto, o verso un *mezzo* di giugnere all'ultimo termine, si dice l'*Utile*; perchè l'*utile* non si appetisce *per sè*, ma rispetto ad un altro termine. È per ciò che non si desidera il danaro per lo stesso danaro, ma come mezzo di vivere o di ben vivere; e che non si cerca un buono strumento che per meglio fare ciò che si vuol fare.

Il termine ultimo dell'appetito, a cui si vuol giugnere per l'*Utile,* si dice l'*Onesto,* che differisce dall'*utile,* in ciò che si appetisce *per sè*. Il riposo, la soddisfazione si che prova fermandosi all'*onesto* è ciò che dicesi il *Dilettevole.*

Ci ha dunque fini immediati e diretti e fini remoti ed ultimi, a cui l'uomo si arresta per gioirne. È quivi

tutta l'economia dell'appetibile o del bene. In letteratura, il fine *immediato* della retorica, è l'eloquenza, il fine ultimo è la *persuasione*. Non si studia già la retorica per la retorica, l'eloquenza per l'eloquenza, ma per giungere a produrre la persuasione; e quando l'uomo è giunto a questo ultimo termine, ei si arresta con piacere. Lo studio dell'eloquenza è dunque l'*utile*, l'arte di persuadere è l'*onesto*, l'esercizio di quest'arte è il *dilettevole*. Nell'ordine scientifico, l'utile è il fine immediato de' primi studi, è la logica; l'*onesto* o il fine ultimo, è la conoscenza della verità, rispetto alle sue cause, o la scienza; il *dilettevole* o il bene del riposo, è la professione della scienza pel suo proprio vantaggio e per quello degli altri. In morale, finalmente, l'apprendimento de' doveri è l'utile; la loro conoscenza e il loro amore, è l'onesto; l'esercizio della virtù, è il *dilettevole*.

N. 53. *Specie diverse del Bene.*

L'*Utile*, l'*Onesto* e il *Dilettevole* variano secondo le diverse nature degli esseri, perchè ogni essere, secondo la differenza della sua natura, ha un fine diverso. Sicchè dunque, il Bene utile, e onesto dilettevole, si suddivide ancora in sei specie diverse, e sono il bene *corporale* ed il bene *spirituale;* il bene *naturale* ed il bene *soprannaturale;* il bene *temporale* ed il Bene *eterno.*

Il Bene *corporale* o *fisico* è tutto ciò che conserva e perfeziona il corpo: la sanità, la forza, un discreto agio, i mezzi per cui si può migliorare la propria condizione e conservare la vita del corpo, sono beni *cor-*

porali o *fisici*. Quello che si dice l'UTILE comprende specialmente tutti i beni di questa sorta.

Il Bene *spirituale* è tutto ciò che innalza e perfeziona l'anima. E come l'anima è spirito e cuore, il bene spirituale si suddivide in bene *intellettuale* che è il SAPERE, che perfeziona la mente, ed in bene *morale* propriamente detto, che è l'ONESTA', che perfeziona il cuore. Le scienze, le lettere, le arti, sono beni *intellettuali*. Le virtù sono beni *morali*.

Il Bene *naturale* è quello che si può raggiugnere per mezzi naturali ed abbraccia tutti i beni della natura. Il bene *soprannaturale* è quello che non può ottenersi per aiuti naturali e rinchiude tutti beni dell'ordine della grazia. Finalmente il bene *temporale* è il bene della presente vita, il bene *eterno* è quello della vita futura.

N. 54. *Il Perfetto.*

Non ci ha intermedio tra l'Uno e il Più, tra il Vero e il Falso. L'essere che non è uno, è più; il giudizio che non è vero, è falso, l'unità e la verità sono per così dire, tutte di un pezzo. Non ci ha più o meno, non ci ha gradazioni nell'Uno e nel Vero. Una cosa è una, o non è; un' affirmazione è vera, o la è falsa.

Ma non è lo stesso del Bene. Come il bene consiste nell'eqnazione della cosa col suo fine (n. 49); come la cosa può essere più o men remota, più o meno prossima al suo fine, e che si può raggiungerlo più o meno completamente, ci ha gradazioni nel bene.

Ogni essere creato e, per questo, necessariamente

imperfetto, tende essenzialmente a perfezionarsi. La perfezione è dunque la fine ultima, la fine suprema di tutti gli esseri; e poichè la ragione del Bene è nell'equazione tra l'essere e la sua fine, la ragione del Bene è anche nell'equazione tra l'essere e la perfezione che gli è propria; ed il Bene è, in fondo, non solo ciò che ogni essere appetisce, ma anche tutto ciò che lo compie e lo perfeziona.

Sotto questo rapporto, dice san Tommaso, il vocabolo BENE si prende in tre sensi: 1°. Significa la perfezione stessa della cosa, come quando si dice: « La virtù è il bene dell'uomo. » 2.° significa la cosa stessa che possiede la perfezione, come quando dicesi: « buono » l'uomo virtuoso. 3.° Significa il suggetto stesso, o la cosa stessa che è in potenza per raggiungere la perfezione, ma che non l'ha ancora; come dicesi: « buono » l'uomo, in quanto è capace di divenire virtuoso.

Ogni cosa che è nella via per giugnere alla sua fine, che raggiunge in un modo qualunque la sua fine, è *buona;* ma non è che quando ha corso tutti i gradi del bene e che la è in armonia compiuta colla sua fine, che la si dice *perfetta.* Il PERFETTO è dunque il supremo grado del bene; il PERFETTO è il bene compiuto, il bene raggiunto in tutta la sua pienezza, secondo che la cosa è atta a raggiungerla. Sicchè tutto ciò che è perfetto è buono; ma tutto ciò che è buono non è perfetto.

N. 55. *L'Uomo non è perfetto che nel Cielo.*

Nell'ordine materiale, un terreno che dà buoni e abbondanti frutti è *buono;* ma, come nissun terreno

non produce ciò che è capace di produrre che per mezzo della coltura, così niun terreno è *perfetto*. Nell'ordine morale, ogni uomo che vive secondo la legge morale, è *buono;* ma come, secondo la Scrittura, ogni uomo giusto, qualunque sia il grado della sua giustizia o della sua bontà, ha sempre qualche difetto, qualche debolezza, qualche miseria a rimproverarsi, *Septies in die cadit iustus* (Psal.), niun giusto è perfetto. I santi stessi sono anime sublimi, eroiche, anime, che per elevazioni maravigliose, si sono innalzate ai più alti gradi del bene; ma son lontani durante questa vita, d'essere perfetti. La perfezione compiuta non è pianta di questa terra, la non si trova che in cielo. È quivi, dice san Paolo, che l'uomo, possedendo Dio che è il suo fine, divenendo simile a Dio e al suo Cristo, per la mente, pel cuore ed anco pel corpo, quando la risurrezione glielo avrà renduto, è compiuto, è *perfetto;* è quivi che raggiunge il grado supremo di perfezione di cui è capace, e che l'opera della sua perfezione, incominciata quaggiù dalla grazia, è terminata lassù dalla gloria: *In virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi* (Ephes. IV).

N. 56. *L'Imperfetto nell'ordine naturale, è l'effetto e la pruova della Caduta.*

Tutte le cose create, e soprattutto l'umanità, uscendo dalle mani del Creatore, erano atte a raggiungere compiutamente, senza difficoltà e sforzi, il loro proprio fine. Le erano dunque non solo buone, ma perfette (per quanto può esserlo un ente creato) perchè tutto ciò che esce dalle mani di Dio è perfetto: ***Dei enim***

perfecta sunt opera (Deuter. XII). Ma dopo che la caduta dell'uomo, che ha gittato i suoi funesti riflessi pure sulla natura materiale, ha cambiato la faccia della terra, non solo l'uomo, ma anche tutto ciò che era stato fatto per l'uomo e sottoposto al suo imperio, è stato deviato dal cammin diritto e non aggiugne che con pena e in un modo molto imperfetto il suo fine. Il suolo deve dimandare al lavoro ed al sudor dell' uomo la sua fecondità; la natura animale è in piena rivolta contro l' uomo, per ricordargli la sua ribellione contro Dio e punirnelo; e nell'uomo istesso la carne è in istato di ribellione continua contro lo spirito. Cioè che l' innocenza avendo abbandonato la terra, la perfezione è scomparsa con essa.

La pruova ne è che, non solo l'uomo intellettuale morale, fisico, sociale, ma anche tutta la natura, minerale, vegetale, animale e tutto che è in rapporto coll'uomo, è *perfettibile.* Ma ciò che è perfettibile non è perfetto che in *potenza* o non in *atto*, nell'avvenire e non al presente; ciò che è perfettibile tende alla perfezione, ma non la possiede; ciò che è perfettibile non è perfetto. Sulla terra adunque non ci ha perfezione.

Ma è impossibile d'ammettere che l'Intelligenza infinita, creando il mondo ed in particolare l'uomo, non abbia armonizzato tutte le sue opere co' fini che loro ha dati, e non abbia loro assegnati i mezzi convenienti per giungervi; cioè che è impossibile d'ammettere che Dio non abbia fatto, non solo buono, ma anche perfetto, tutto ciò che ha fatto. Ma, allora, è anche impossibile d'attribuire a cause puramente ac-

cidentali e fisiche l'orribile cataclismo che ha tanto profondamente alterato le armonie degli esseri terrestri coi loro fini e li ha fatti ciò che li vediamo; e quindi finalmente lo stato difettoso e imperfetto di questi stessi esseri pruova chiaramente il dogma della caduta, come anche lo stato attuale d'imperfezione degli esseri. È in questo modo che la vera filosofia si accorda colla vera teologia e che la scienza dà man forte alla religione.

N. 57. *Differenti sensi del vocabolo Perfetto. Il Perfetto assoluto è Dio.*

Si chiama *perfetto*, dice san Tommaso, tutto ciò a cui nulla manca di ciò che deve o può essere (Met., lib. v, c. 6); e come ci ha diverse maniere d'esseri ci ha pure diverse specie di perfezioni.

Ogni cosa naturale ha, da natura, una misura determinata di grandezza secondo la quantità, e di forza secondo la qualità che essa non può sorpassare. Quindi l'uomo fisico, per esempio, ha una quantità dimensiva determinata, oltre cui nissun uomo s'estende in grandezza, ed una quantità di forza determinata, essa pure, oltre la quale nissun uomo è più forte; e l'uomo che perviene a questa quantità di grandezza e di forza è perfetto secondo il suo carattere fisico. Ed è quello che dicesi:

1.° Il *perfetto secondo natura.*

2.° Il *perfetto* si dice anche secondo la *qualità* e la virtù, ed è il possedimento di quei gradi determinati, nell'ordine scientifico o morale, che d'ordinario e nel corso di questa vita non è dato ad alcun uomo

di superare. In questo senso dicesi: « Teologo perfetto, medico perfetto, artista perfetto, perfetto onest'uomo, » gli uomini a cui, sotto questi varii rapporti, nulla manca di ciò che appartiene alla specie della loro scienza, della loro arte, della loro virtù.

3. In fine, dicesi *perfetto* ciò che ha colto il suo fine; perchè il fine è, secondo si è veduto, la perfezione dell'essere. Perciò san Paolo ha chiamato, come si è osservato, UOMO PERFETTO, *virum perfectum*, l'uomo giunto alla beatitudine celeste, e che in conseguenza ha raggiunto il suo ultimo fine; ma tutte queste diverse sorta di perfezione non sono proprie agli esseri che nei loro rapporti con altri esseri. Sono dunque perfezioni RELATIVE, *secundum quid.* Non ci ha che una sola natura che riunisce tutte le perfezioni in un modo *assoluto;* non ci ha che un solo essere che nulla supera, che non riceve nulla da fuori, a cui nulla manca e che possiede a un grado senza grado, e in un modo virtuale e perfetto, qualunque perfezione che trovisi in ogni sorta di essere; e quest'essere è Dio, l'essere perfettamente infinito ed infinitamente perfetto.

§ 41. Del MALE, della sua natura e delle sue varie specie. — I mali e i beni temporali non sono veri mali e veri beni che nei loro rapporti col Male e il Bene eterno. — In che è colpevole l'amore delle creature. — I tre termini che contengono i rapporti di tutti gli esseri. — Conchiusione della terminologia della filosofia cristiana.

N. 58. *Il Male.*

È ammesso, dice san Tommaso, citando sant'Agostino, che, sotto il nome di MALE, si deve intendere la perdita del Bene; *Amissio Boni, mali nomen accepit* (Quodlib. *de Malo*). Ma se il Male non è che l'assenza, la mancanza del Bene, non è che una negazione, un non essere, e non è reale se non in quanto la privazione del bene, che fa il suo costitutivo, è reale. Tuttavia, come ogni privazione d'una qualità si riferisce necessariamente ad un essere (perchè ciò che non è, non può perdere nulla nè essere privato di nulla), si dice «che il Male è *nell'essere* come nel suo suggetto.» Da ciò le espressioni: Egli *ha male; male* gli è venuto; ci ha quivi del *male*, ecc.

Il Bene può mancare ad un essere per diverse cagioni e in diverse maniere. Il Male dunque, essendo la mancanza del bene, è e deve essere di diverse specie: 1.° il Male è *nominale* e *relativo*, o *positivo* e *reale;* 2.° il Male reale è (come il Bene) *corporale* o *spirituale;* 3.° è di *colpa* o di *pena;* 4.° è *temporale* o *eterno.*

N. 59. *Il Male nominale o relativo,*

Certi difetti, che si trovano nelle cose create, non sono che mali *relativi*, in quanto sono vere privazioni di certi beni onde altre creature gioiscono; ma, in quanto si riferiscono all'ordine dell'universo, non solo non sono in alcun modo mali, ma sono anche un vero bene; perchè l'ordine dell'universo è il Bene. Sembra un male, per gli animali che si dicono *imperfetti,* d'essere privi dei sensi della vista, dell'udito, dell'odorato, di cui godono tutti gli animali *perfetti,* e di non avere altri sensi che il gusto ed il tatto; come sembra un male per l'uomo d'essere privo della nobile facoltà, conceduta agli angioli, di vedere direttamente l'universale, e di esserne ridotto a non vederlo che a traverso del particolare. Ma poichè i molluschi, animali imperfetti rispetto agli animali perfetti, e l'uomo, intelligenza debole rispetto all'angiolo, sono tuttavìa ciò che debbono essere, rispetto alla loro natura; poichè non manca loro nulla per giungere al loro fine, e che, sotto questo rapporto, non sono privi d'alcuna delle realità che loro convengono, non hanno alcun male e, sotto il punto di vista metafisico, sono creature ugualmente buone e perfette: *cuncta quæ fecerat erant valde bona.*

Buone in sè stesse (poichè ogni essere, avente i costituitivi della sua natura, è buono), le creature le più misere, le più deboli, le più piccole, sono buone anche rispetto al tutto; perchè la perfezione dell'uni verso, destinato ad annunziare diversi gradi della sa-

pienza, della potenza e della bontà del suo autore, non poteva risultare dalla creazione d'una sola natura, anche la più perfetta, come la bellezza d'un quadro non può essere l'effetto dell'uso d'un solo colore. La perfezione dell'universo richiede la varietà delle cose, la diversità delle nature e l'ineguaglianza delle quantità, delle grandezze, delle qualità e delle forze, riferendosi le une alle altre e formando un tutto compiuto e perfetto; come la bellezza d'un quadro richiede l'uso di diversi colori, gradazioni artistiche e armoniose, in modo che le stesse ombre servono alla bellezza dell'insieme. Le creature imperfette, dunque, avanti alle creature perfette, sono i chiaro-oscuri dello creazione.

N. 60. *Il Male positivo e reale.*

Il male positivo e reale « è la privazione d'un bene che l'essere dovrebbe avere secondo le esigenze della sua natura ed il fine della sua esistenza. » È un male reale per un uomo di non avere mani, e per un uccello di non avere ali; perchè è nelle esigenze della natura dell'uomo di avere mani, e nell'esigenze della natura dell'uccello d'avere ali.

Essendosi degnato Iddio di creare l'uomo immortale pure rispetto al corpo, *creavit Deus hominem inexterminabilem* (Sap. II), l'immortalità era senza dubbio un dono di Dio, ma un dono che facea parte della natura dell'uomo, secondo fu fatto da Dio. La morte adunque è un male per l'uomo, ed il più grande di tutti i mali che gli possano accadere nell'ordine fisico.

Lo stesso è a dire della perdita della grazia per il

peccato, che è il male spirituale *temporale*, e della perdita della gloria eterna per la dannazione, che è il male spirituale *eterno*.

Dio, secondo la teologia cattolica, potea senza dubbio creare l'uomo nello stato che dicesi di *pura natura,* cioè, nello stato in cui l'uomo, straniero ad ogni fine, ad ogni dono soprannaturale, non avrebbe avuto che perfezioni essenziali e le facoltà puramente naturali, volute dalle condizioni e leggi della sua natura, e proporzionate al concorso ed alla provvidenza di Dio. Ma Dio ha fatto altrimenti, e gli è piaciuto, nella sua misericordia, di crear l'uomo nello stato che dicesi *della natura intera;* che implica il dono, totalmente indebito alla *natura pura*, di suggezione intera dell'appetito sensitivo alla ragione e di crearlo anche nello stato che dicesi *della natura innocente* e della *giustizia originale,* o nello stato che rinchiude la collazione della grazia santificante e la destinazione alla beatitudine soprannaturale, ecc. Ma poichè Dio ha voluto crear l'uomo in queste sublimi condizioni, tali condizioni, come che sieno totalmente gratuite e indebite, non cessano d'essere le condizioni della sua natura. In conseguenza la perdita di Dio, nel tempo, per cagion del peccato, e nell'eternità per cagion della dannazione, sono per l'uomo veri mali, mali immensi, i più grandi mali che gli possano accadere; poichè lo *privano* del più grande di tutti i beni, del bene sommo, del bene compiuto, Dio, per cui l'uomo è stato fatto e che è la sua fine ultima, necessaria, unica.

La fine dell'uomo, secondo san Paolo, è di santifi-

carsi servendo Dio come suo padrone in questa vita e di possederlo come suo rimuneratore nella vita eterna: *Servi facti Deo, habetis fructum in sanctificationem, finem vero vitam æternam (Rom.* VI*).* Sant Agostino, spiegando queste parole dell'apostolo, ha detto: «L'uomo non è stato creato che per conoscere Dio, suo padrone, conoscendolo amarlo; affinchè conoscendolo ed amandolo in questo mondo, giunga a possederlo e goderlo nell'altro: *Creatus est homo, ut Dominum Deum suum intelligeret; intelligendo amaret; amando possideret; possidendo frueretur.* » Or il bene, secondo si è veduto, non essendo che l'equazione tra l'essere ed il suo fine, la perdita o la privazione del suo fine è un male per l'essere. Perciò dunque, l'ignoranza di Dio, il difetto dell'amore o della grazia di Dio nel tempo, e la separazione da Dio nella eternità, sono, lo ripeto, grandi mali per l'uomo, perchè il suo fine immediato è di cònoscere e amare Dio su questa terra, ed il suo ultimo fine di possederlo nel cielo; e come il vero bene, il bene per eccellenza, Dio, è il bene sommo, il bene infinito, la perdita di Dio è il vero male, il male per eccellenza, il male infinito, il male sommo, il male assoluto.

Poichè il male, dice san Tommaso, è la privazione del bene, e che la privazione del bene non è *possibile* che nell'essere in potenza a perdere o a ricevere, il male non può trovarsi che nell'essere in potenza; perchè non si dice essere *privo* d'una cosa che quando questa cosa conviene all'essere. Non si deplora che l'uomo sia privo di ali nè che l'uccello sia privo di mani, perchè nè le ali non convengono all'uomo nè

le mani all'uccello. Non si dice *essere privo di una cosa* che quando si ha una ragione qualunque d'avere questa cosa e che non la si ha, cioè d'una cosa rispetto a cui si è in potenza di averla.

Il bene dunque non può mancare che all'essere che è in potenza di esserne privo. Un simile essere è l'essere creato, perchè l'essere creato è l'essere che non ha tutto l'essere, ma che è in potenza di diversi modi d'essere o del bene, ed in conseguenza in potenza pure di diminuzione o di privazione del bene, e per ciò è solo suggetto al male. Rispetto all'ESSERE per eccellenza, all'essere compiuto e perfetto sotto tutti i rapporti, perchè è, da tutti i lati e su tutti i rapporti, infinito; rispetto a un tal'essere, che non è mai in potenza a checchessia, ma sempre in atto, e ATTO PURO egli stesso, ed in possesso dell'infinito, come non può avere nulla di più, perchè non si può aggiugnere nulla all'infinito, non ha, e non puo avere nulla di meno. Come non può acquistare nulla, non può perdere nulla, non può essere privo d'alcun bene, gli è essenzialmente estraneo al male; il male è incompatibile con lui e non osa mai ravvicinarsegli; *Non accedet ad Te malum* (*Psal.*).

. 61. *Il Male di pena e il Male di colpà.*

L' atto, segue san Tommaso, è doppio: *l'atto primo,* che è la forma e l'integrità della cosa, e l'*atto secondo,* che è l'operazione. Ci ha dunque un male che avviene per la sottrazione della forma o d'una parte voluta all'integrità della cosa, ed il male proveniente da un disordine nell'operazione.

Negli agenti liberi, il male che loro avviene per la sottrazione della forma naturale o l'alterazione della cosa, dicesi *male di pena*, perchè gli agenti liberi non sono privi della loro forma o della loro integrità che malgrado loro, e che tutto ciò che avviene all' agente libero, malgrado suo, prende la ragione di *pena*.

Il male che consiste nel difetto della retta ragione, ha la ragione di colpa e dicesi *male di colpa*, perchè il mancare all'operazione perfetta, dipendente dalla sua volontà, è imputato a *colpa* all'essere libero.

Il male di *pena* consiste nella privazione di qualche cosa che costituisce l'essere o lo perfeziona. Il male di *colpa* consiste nell'elezione della volontà, eleggendo ciò che è contrario al fine. La *colpa* dunque ha più veramente la ragione del male, che la pena.

Diffatti, come il bene consiste nell'equazione, ed il male nell'inequazione della cosa col suo fine, l'uomo che usa della sua libertà per fare cose che l'allontanano dal proprio fine e che sono contrarie al suo fine, *fa il male*, e dicesi *malvagio;* come l'uomo che ordina le cose di cui dispone, in modo da raggiungere il proprio fine, fa il bene e si dice buono.

Il male di *colpa* è puramente male, perchè è male nel suo principio e nelle sue conseguenze: nel suo principio, che è il disordine della volontà, alterante l'ordine de' fini; nelle sue conseguenze, perchè degrada, deteriora l'essere libero che lo commette, lo priva del bene a cui di sua natura è destinato, lo mette in opposizione con sè medesimo e lo perde.

Il male di pena non è tale che per l'essere che ne è il suggetto; rispetto all'essere che ne è la causa

non è che bene. La pena della prigione, per esempio è un male per la persona che la subisce; ma è un bene, rispetto al magistrato che l'infligge; perchè è la giustizia o l'uso della forza per isgomentare e diminuire il male ed assicurare il bene nell'ordine sociale. Ora, tutto ciò è bene. Il male di pena, considerato dunque nel suo rapporto coll'ordine dell'universo, è bene; perchè, sotto il punto di vista morale, l'ordine dell'universo è fondato sulla giustizia, e la giustizia vuole la punizione de' colpevoli.

N. 62. *Il vero Male e il vero Bene.*

Gli è lo stesso delle pene che ci manda la Provvidenza. Sono mali per quelli che ne son colpiti, in quanto li privano di certi beni; ma sono beni in quanto servono di correzione o di punizione de' colpevoli, e di esercizio di penitenza pei buoni. Sicchè, dice sant'Agostino, noi ci lamentiamo a torto delle malattie, della povertà e delle persecuzioni che ci pruovano. Tai mali sono veri beni, in quanto che distaccandoci dal mondo e da noi stessi ci costringono a far ritorno a Dio: *Mala nostra ad Deum nos ire compellunt.*

Sono quei mali misteriosi onde è parola nella Scrittura, che non ce ne ha pur uno di cui Iddio non ne sia l'autore, *Non est malum in civitate quod non faciat Dominus:* tali mali, che non han di male che il nome e che, rispetto alla cosa, disposti o permessi dalla bontà, in un fine di bontà (poichè la giustizia è bonta e serve alla bontà essa pure), non sono che veri beni.

Bisogna pensare lo stesso per ciò che risguarda i malvagi che Dio lascia vivere tra i buoni, collo scandalo dei pusilli. Non crediate già, dice sant'Agostino, che sia per caso che ci ha dei malvagi nel mondo, e che Dio dalla loro esistenza non tragga alcun bene; perchè i cattivi non vivono che per una di queste due ragioni, o perchè abbiano il tempo di correggersi, o perchè servano a sperimentare e ad aumentare la virtù dei buoni [1].

Se il bene è nell'equazione ed il male nell'inequazione della cosa col suo fine, è chiaro che tutto ciò che allontana la cosa dal proprio fine, è male; per contrario, tutto ciò che ne l'avvicina, è bene e che, in conseguenza, pure certi beni, se impediscono la cosa di giugnere al suo fine, sono veri mali; come per contrario, certi mali, se aiutano la cosa a raggiungere il suo fine, sono veri beni.

È un bene per l'uomo fisico l'avere la totalità e l'integrità delle sue membra; ma se uno di questi membri cade in cancrena e minaccia la conservazione della vita, che è il fine dell'uomo fisico, è per lui un vero bene di esserne *privo*. Per contrario, il soffrire la fame, la sete, la fatica, è un male, perchè è essere privo di alimenti, di bevanda, di riposo, che ogni organizzazione fisica richiede come suo fine. Ma se questa privazione è voluta dallo stato infermo del corpo, affinchè sia restituito alla sanità che è il suo

[1] « Ne putetis gratis esse malos in hoc mundo, et nihil boni « de illis agere Deum. Omnis malus, aut ideo vivit ut corrigatur, « aut ideo vivit ut per illum Bonus exerceatur (In *Psal.* 54). »

fine, è un bene che si deve abbracciare, pure a prezzo di patimenti e di dolori.

Bisogna ragionare nella stessa guisa rispetto al bene e al male nell' ordine morale. È un bene per l'uomo d'aumentare i suoi agi ed elevare la sua condizione, perchè gli agi e la nobiltà sono perfezioni, ed in conseguenza fini *immediati* per l'uomo sociale. Ma se uno si serve della salute, della ricchezza, della nobiltà per abbandonarsi alle creature e disconoscere il Creatore, per immergersi nel fango della terra e dimenticare il cielo, tali beni divengono per lui veri mali, ed è un atto di misericordia, per parte di Dio, di spogliarnelo. E, per contrario, la malattia, la povertà, l'umiliazione, riputate veri mali, se possono richiamarlo a sè stesso, a' suoi doveri veri, e riporlo nella buona via per giugnere al suo fine supremo, al suo ultimo fine, che è la sua unione con Dio, sono veri beni.

N. 63. *Le Passioni.*

Abbiamo veduto che ogni essere può avere tre sorta di rapporti col suo fine: o ne prende i mezzi, o ne consegue la realtà, o vi si ferma e riposa; e che da queste tre maniere diverse di essere, rispetto alla sua fine, ne risultano tre sorta di beni, l'*utile*, l'*onesto* e il *dilettevole*. Or l'essere libero, per la retta ragione o per la legge eterna, deve subordinare i fini immediati, i mezzi, o l'*utile* all'*onesto*, e fermarvisi come al *dilettevole*, che è il termine ultimo della volontà o dell' appetito; è l'ordine razionale, è anche l'ordine naturale. I fini immediati che costituiscono l'*utile*,

come che siano mezzi, non lasciano d'essere veri fini, ed in conseguenza non è un male di appetirli, perchè tutto ciò che ha ragione di fine è un bene ed in conseguenza è appetibile. Il disordine adunque, che costituisce il male di *colpa*, non consiste già nel semplice amore de' mezzi o dei fini immediati, ma nell'amore di tai mezzi, come se fossero la fine; in altri termini, nell' atto della volontà che sottomette l' *onesto* all' *utile*, e che fa del fine un mezzo e del mezzo il fine.

Iddio, dandoci le creature, ci ha certo conferito il diritto di usarne; ma, avendoci creati per lui, ed avendo stabilito la nostra unione con lui, come nostro supremo ed ultimo fine, non ci ha conceduto il diritto d' usare delle creature che come mezzi e non come fini. Il disordine, dunque, che costituisce la colpa, non è già d' amare semplicemente le creature, ma è d'amarle come fini, mentre esse non sono che mezzi; è di amarle come nostro ultimo fine, mentre non sono che nostri fini immediati; è di cercarle innanzi al nostro ultimo fine, di sacrificar loro il nostro ultimo fine, di riposare in esse come nel nostro ultimo fine, di prendere l'*utile* e di fermarvici come se fosse l'*onesto*, e d'immolare al *dilettevole* del corpo, del tempo e dell'uomo, il dilettevole dello spirito, dell'eternità, di Dio.

Perciò, il delitto dell'avaro, per esempio, non è già d'amare il danaro; perchè cercare il danaro per vie legittime ed oneste, risparmiarlo ed amarlo come un mezzo d'ottenere ciò che ci è necessario per soddisfare a' bisogni della nostra esistenza, del nostro stato, della nostra condizione, non è già una colpa, ma una virtù

che dicesi *economia*. Il delitto dell'avaro, è d'amare il danaro per lo stesso danaro, d'amarlo come fine e di sacrificargli tutto, mentre il danaro non è che un mezzo che si dee sacrificare a tutto il resto. Lo stesso è a dire degli altri vizi capitali; ed, in generale, il disordine d'ogni passione non è già nell'amore della creatura, ma nella preferenza che le si dà rispetto allo stesso Creatore; d'amarla come fine, mentre non è che mezzo, e di farne il suo fine, di darle nel cuore il primo posto che non è dovuto che a Dio e di farsene un Dio; perchè, per l'uomo, dice sant'Agostino, tutto ciò che ottiene la preferenza nel suo amore, è il suo Dio: *Quidquid in dilectionis lance præponderat, Deus est.*

N. 64. *L'uomo, Gesù Cristo, Dio e loro rapporti.*

San Paolo ha detto: « Tutte le cose son vostre; voi siete di Gesù Cristo; Gesù Cristo è di Dio. *Omnia vestra sunt; vos autem Christi; Christus autem Dei* (*Cor.* II). » Queste semplici, ma profonde parole rinchiudono la filosofia di tutti gli esseri e de' loro rapporti, l'ordine e l'armonia di tutto ciò che è. Nissuna creatura si appartiene, e tutte le creature son nostre, *omnia vestra sunt;* possiamo dunque disporne da padroni. Ma non siamo neppure per noi, non ci apparteniamo affatto, apparteniamo a Gesù Cristo, siamo sua conquista e sua proprietà, *vos autem Christi;* non possiamo, non dobbiamo adunque disporre delle creature e di noi stessi che conforme alle leggi del Redentore divino e alle sue volontà. Finalmente Gesù Cristo medesimo non appartiene a sè, ma al suo Padre,

a Dio col quale è tutt'UNO e col quale ha comuni la natura e la divinità: *Christus autem Dei.* Non ci trae dunque a lui, non ci identifica con lui, che per trasmetterci a Colui di cui ha detto: « Io me ne vo al mio Padre che è puro vostro Padre, al mio Dio che è pure vostro Dio: *Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum* (*Ioan.* XX).» Sicchè abbiamo l'uso della natura, ma non dobbiamo servircene che come un mezzo d'ottenere la grazia di Gesù Cristo; e Gesù Cristo non ci santifica, non ci deifica colla sua grazia, che per levarci alla visione ed al possedimento della gloria di Dio. Sicchè, l'uomo, Gesù Cristo, Dio; la natura, la grazia, la gloria; la terra, la Chiesa, il cielo; l'ordine naturale, l'ordine soprannaturale, l'ordine eterno: ecco i termini che esprimono la fine di tutti gli esseri, e che riassumono ed armonizzano in un tutto i misteri della creazione, della santificazione, della glorificazione.

N. 65. *Importanza della Terminologia della filosofia cristiana.*

Ecco ciò che la filosofia cristiana ammette ed insegna rispetto all'essere, la sua natura, le sue proprietà speciali e le proprietà comuni a tutti gli esseri. Ecco le varie categorie e le diverse gradazioni secondo le quali essa distingue e considera gli esseri, i loro rapporti coll'essere degli esseri, l'ESSERE INFINITO, ed i loro rapporti tra essi, che ne formano quel Tutto meraviglioso che si chiama l'UNIVERSO. Ecco la significazione e l'importanza che essa attribuisce a' termini che sempre e dovunque il lin-

guaggio umano ha adottati per esprimere gli UNIVERSALI, che sono in certo modo la moneta delle intelligenze o il mezzo delle comunicazioni e delle transazioni intellettuali degli spiriti. Non si sa che ammirare di più in queste dottrine, sì profonde e al tempo stesso sì logiche, sì precise, sì chiare, se la scelta de' vocaboli, la giustezza delle definizioni, la solidità dei principii, o le applicazioni felici che la sapienza de' filosofi cristiani ne ha fatto, per allontanare tutte le ombre del vago, del dubbio, dell'anfibologia e del sofisma, pei quali l'errore si sforza d'oscurare, di velare il sole della verità. Quest'era, nelle scuole cristiane, l'insegnamento elementare della filosofia prima dell'epoca, per sempre sventurata e funesta, del rinascimento del paganesimo filosofico, letterario, artistico, sociale che, sotto pretesto d'affrancar la ragione, ha spogliato la ragione del patrimonio delle tradizioni umane e divine, l'ha inebriata di sè stessa, l'ha spinta a finire pel suicidio. Ed è questo insegnamento sì sano, sì sostanziale, sì solido, che menti leggiere e ignoranti anche le nozioni le più semplici, anche la favella del vero sapere, hanno da tre secoli fatto ogni opera, e s' affaticano anche ai nostri giorni di denigrare e di spegnere col ridicolo.... Ma passiamo a farne l'applicazione alla quistione delle idee.

CAPITOLO II.

—

Applicazione de' termini universali alle idee, ed esposizione del Sistema della filosofia cristiana sulle idee.

§. 42. Ogni parola rinchiude un pensiero. — I termini UNIVERSALI esprimono idee universali che la scienza ha inventato, ma che si sono sempre trovate nella mente umana. — Anche i piccoli fanciulli hanno idee universali, senza che le sappiano formolare. — Si propone il problema dell' ORIGINE DELLE IDEE. — Diverse ipotesi colle quali si è voluto spiegare la presenza nell' intelletto umano, delle idee dell' intelletto divino. — Quella degli Scolastici è stata approvata dal Bonnet.

Uno de' più gravi errori dell'ideologia moderna, è l'affermazione: « che la parola non è che il *segno* del pensiero. » Il *segno*, secondo l'ha fatto osservare il de Bonald, è l' indizio che fa conoscere la cosa, ma non è già la cosa stessa; come il fumo indica il fuoco, ma non è già il fuoco. La parola, per contrario, non solo rivela il pensiero di colui che la pronunzia, ma è anche il suo stesso pensiero che ha preso forme sensibili, per passare dallo spirito che l'ha concepito, nello spirito di colui che l'ignora. La parola è il pensiero esteriore, come il pensiero è la parola secreta,

il verbo interiore. Parlare, è pensare a voce alta, come pensare è parlare secreto. Ogni essere che parla, pensa; il bruto non parla, perchè non pensa.

Vi son pensieri senza parole, ma non vi son parole senza pensieri; un vocabolo che non presenta un pensiero, non è già un vocabolo, nè una parola; ma è un suono, un rumor vuoto, sterile che non dice nulla, che non significa nulla che non si riproduce nella mênte di chi l'ascolta, e che non lascia in niun luogo il menomo segno del suo passaggio nell'aria. Tutte le parole d'una lingua sono pensieri che son nati nella mente, avanti d'esser articolati dalle labbra. Ogni parola è stata pensiero prima d'essere parlata.

Sicchè dunque, tutti i vocaboli della lingua filosofica, di cui abbiamo più su dato il vero senso, sono stati pensieri concepiti dalla mente umana, prima d'essere parole passate nel linguaggio umano. Se il genere umano ha sempre e dovunque parlato tali parole, è perchè ha sempre e dovunque pensato le cose che queste parole rinchiudono.

Il pensiero adunque del *genere* e della *specie*, della *differenza* e del *proprio*, della *sostanza* e degli *accidenti*, della *quantità*, della *qualità*, dell'*azione* della *passione*, in somma di tutti i termini predicamentali come di tutti i termini esprimenti l'essere, le sue gradazioni, le sue qualità comuni e le sue passioni; questi pensieri, dico, si sono sempre trovati nella mente di tutti gli uomini perchè i vocaboli che l'enunciano sono sempre stati articolati dalla loro lingua.

La scienza non ha fatto che formolare, ordinare i

pensieri che corrispondono ad ognuno di questi vocaboli; la scienza non ha fatto che definirli in un modo chiaro e preciso, indicarne le ragioni, le cause, le basi, le conseguenze, gli effetti, e constatare i rapporti che li legano insieme e ne formano quel tutto che si chiama « la ragione umana. » Insomma, la scienza ne ha dato la conoscenza filosofica; ma, rispetto alla loro conoscenza storica, è tanto antica quanto l'umana mente. La scienza non li ha inventati, poichè li suppone, e senza questi pensieri preesistenti, la scienza, lungi dal potere inventare, non esiste.

Son questi quei concetti dell' intelletto divino che, da tutta eternità, hanno esistito nello stesso intelletto, e che vi sono rimasti sempre gli stessi, indipendentemente dalla realtà che hanno ricevuto per la creazione, in un punto di tempo e di spazio e rispetto ad un numero determinato d'individui; son queste quelle *idee* o *specie* di cui sant' Agostino (§ 6, pag. 55) ci ha detto: « Le idee sono le forme principali o certe ragioni stabili delle cose che non sono già formate, che, perciò, sono eterne e sempre le stesse nella divina intelligenza, la cui partecipazione dà l'essere e la maniera d'essere a tutto ciò che è fatto: *Sunt ideæ, principales formæ quædam vel rationes rerum stabiles, quæ ipsæ formatæ non sunt, ac per hoc æternæ et semper eodem modo se habentes, quæ in divina intelligentia continentur.... quarum participatione fit quidquid est, quomodo est.* »

Or, è innegabile che un gran numero di queste *forme* generali, universali, infinite, di queste idee elle cose che constituiscono le loro quiddità, e che

esistono, da tutta eternità, nell' intelletto divino, si trova pure nell'intelletto umano. Perchè noi pure conosciamo non solo TALE uomo. ma l'uomo; noi pure conosciamo non solo chi è l'uomo che ci è presente, ma anche ciò che è la natura umana; ed è lo stesso di tutte le cose onde abbiamo la conoscenza; noi le conosciamo non solo in un modo individuale, particolare, finito, ma anche in un modo specifico, universale, infinito.

Oltre a ciò, i pensieri contenuti negli universali, e che formano la base d'ogni scienza e d'ogni ragione, s'incontrano anche nella mente del fanciullo di sette anni che è giunto all'età di ragione, ed è perciò che ha la ragione e che, d'essere *ragionevole* dalla sua nascita, è divenuto un essere *ragionante*. Perchè non ci ha ragione senza principii generali, ed i pensieri che i vocaboli, di cui parliamo. esprimono, sono principii generali, pei quali si ragiona, per mezzo dei quali la ragione *in potenza* diviene la ragione *in atto*, incomincia ad agire ed esercitare la sua azione ed il suo. imperio negli intelletti.

Studiando attentamente il fanciullo della prima età in tutti i suoi movimenti, in tutte le sue azioni, in tutti i suoi capricci, in tutti i suoi desiderii, è agevole di convincersi che questa intelligenza, ancor sì imperfetta, sì debole, si trova tuttavia in possesso dei più grandi e de' più alti pensieri a cui, nell' ordine naturale, possa mai giugnere mente umana. Egli sa, per esempio, che egli uomo, comecchè abbia, per la sua organizzazione fisica, tratti di rassomiglianza col

bruto, ne *differisce* infinitamente, e che esso appartiene ad una categoria d'esseri totalmente distinta da quella che abbraccia tutte le famiglie degli animali. Ha dunque il pensiero del *genere* animale, della *specie* umana, della *differenza* tra l'uomo ed il bruto, dell'accidente e del proprio, dell'uno e dell'altro, ha cioè il pensiero degli UNIVERSALI.

Consideratelo ancora, misurando e contando gli oggetti, appigliandovisi più o meno accortamente per averli, scegliendo certi mezzi per giugnere a certi fini; e vi riescirà impossibile di negare che quella giovine mente abbia già il pensiero della quantità continua e della quantità discreta, delle qualità di tutte le gradazioni, dell'azione, della passione, del movimento, della causa e dell'effetto, della forma, della potenza dell'atto; in una parola, il pensiero della sostanza e di tutti i diversi generi d'accidenti che la scienza chiama « Predicamenti. » Osservatelo, come distrugge tutto ciò che gli cade tra mani per conoscere le cause nascoste e indivisibili delle cose, e rendersi conto delle molle secrete che le fanno ciò che sono e le rendono capaci d'agire come esse agiscono. Vedetelo, finalmente, come sceglie e preferisce il tutto alla parte, il grande al piccolo, il bello al brutto, il perfetto all'imperfetto, il buono al cattivo, il vero al falso, e, comecchè sorpreso, non potete fare a meno di riconoscere che il nostro tenero fanciullo ha già in sè stesso tanto chiaro, tanto compiuto, tanto certe il pensiero dell'essere e delle sue specie multiplici, della natura, dell'essenza, del bene, del male, della verità e dell'essere questo lo stesso filosofo,

Or questi pensieri sono concetti intellettuali, che s'applicano a tutti gli esseri esistenti e possibili, e fuori di tutti i limiti derivanti da circostanze d'individualità, di tempo, di numero e di luogo. Sono dunque CONCETTI *uni*, riferendosi a più ed anche a tutto, *Unum-versus alia-versus omnia*, essi sono UNIVERSALI. Essi sono concetti immensi, infiniti, eterni; sono le forme immutabili, le ragioni eterne delle cose; sono in una parola le IDEE; perchè, secondo sant'Agostino, come l'abbiam veduto, i pensieri che Platone, il primo, ha chiamato IDEE, non sono che *le ragioni eterne delle cose*, esistenti da tutta eternità nell'intelletto divino, come cause esemplari e forme immutabili di tutte le cose, e su cui è stato fatto tutto ciò che è fatto (pag. 100).

Ed intanto, noi lo ripetiamo, è innegabile pure che simili pensieri si trovino così compiuti, così chiari, così veri, nella mente degli uomini i più ignoranti che nella mente degli uomini i più colti. Anche il fanciullo che ha veduto una volta sola *un* cavallo, *un* cane, *un* gatto, sa, senza ingannarsi, quanto il filosofo, ciò che è IL cavallo, IL cane, IL gatto. La pruova ne è che, vedendo dopo altri individui di queste stesse specie d'animali, dice a sè stesso e ad altri: « Questi sono cavalli, cani, gatti. »

Ciò avviene perchè la prima volta che vide *un* cavallo, *un* cane, *un* gatto, in virtù della sublime facoltà, che ogni uomo apporta dalla sua nascita, d'universalizzare, col suo intelletto agente, il particolare, e di formarsene un concetto generale, egli ha già l'idea della specie tutta intera di cui non ha veduto che un solo individuo.

Solo non gli dimandate « cosa sia un cavallo, un cane, un gatto;» perchè è un obbligarlo a darvene definizione esatta, il che spetta al filosofo. Ma perchè non sa *definire* il cavallo, non ne segue già che non sappia *ciò ch'esso sia;* e perchè non conosce abbastanza la sua lingua e la forza e la significazione dei vocaboli per poter formolare e dare l'idea precisa del cavallo, non ne segue già neppure che non l'abbia affatto.

La definizione della cosa è la formola chiara, netta e precisa della *quiddità* della cosa; perchè è la risposta alla dimanda: « Che cos'è una tal cosa; *Responsio ad id quod quid est.* » Non è già facile di dare questa formola della cosa, o di definirla, quando non si è molto addentro in quella parte della logica ove s'imparano le regole e le leggi della definizione. Ma poichè un simile studio non è affatto necessario per formarsi l'idea giusta e chiara dell'oggetto materiale, perchè l'occhio della mente (l'intelletto agente) universalizza il particolare così naturalmente, così prontamente e così esattamente che l'occhio del corpo spiritualizza il materiale; ed ogni uomo qualunque sia il grado di sua ignoranza, può bene avere ed ha diffatti, l'idea chiara e vera pure delle cose che non sa definire; come succede che l'intelletto umano divide la conoscenza di queste infinità, di questi universali che non esistono in nissun luogo, fuori dell'intelletto divino?

Qui sta tutta la grande quistione sull'origine delle idee e sull'economia della umana conoscenza.

Ciò accade, rispondono Cartesio e Leibnitz, perchè Dio creando l'anima umana, ha egli deposto in

essa questi concetti, ha distaccato dal suo proprio intelletto queste idee e le ha fatto discendere sopra di essa; in guisa che l'anima non le acquista già col tempo, nè le toglie ad imprestito al difuori, ma le porta scolpite in sè stessa dall'istante medesimo della sua creazione; le idee sono INNATE; il tempo e la riflessione non ce le danno affatto; non fanno che aiutarci a dissotterarle, a scoprirle nelle profondità misteriose della nostra natura dove Dio le avrebbe nascoste.

« Assurdità, fanciullaggini son queste, » ripiglia Malebranche. « La nostra intelligenza non ha affatto le idee in sè stessa in alcuna maniera. Essa crede ben di possederle realmente, ma non è che illusione. Essa non *le vede che in Dio, come in uno specchio,* ed ecco tutto. È nell'intelletto divino che si trovano le idee; esse non si muovono di quivi, per passare in noi, ed è quivi che la nostra mente avvertita dagli oggetti esteriori, va a ricercarle, le incontra e le divide. »

Ecco le due ipotesi sull'origine delle idee, che i loro autori pretendono d'aver preso da Platone e da sant'Agostino, che non ci hanno mai pensato; ed ecco le sole ipotesi degne d'essere discusse; perchè l'ipotesi grossolana *che tutte le idee ci vengono dai sensi*, e che Locke ha attinto dalla scuola di Democrito e di Epicuro, non merita che ce ne occupiamo seriamente, nemmeno per confutarla.

San Tommaso, seguitando san Dionisio, sant' Agostino e gli antichi Dottori della Chiesa, avea anticipatamente fatto giustizia di queste dottrine della ragione pagana, le ha tutte condannate come contrarie

alla fede; e non ispirandosi secondo l'abbiamo già dimostrato (§ 20), che delle dottrine della ragion cristiana, ha egli formolato la sua sublime e magnifica teoria sulle idee, tesoro inestimabile, e una delle conquiste e delle glorie della filosofia cristiana.

La filosofia moderna, dopo Cartesio, ha respinto, calunniato, messo in ridicolo questa teoria, la sola in cui si trova la soluzione, tanto bramata, del gran problema. Ma l' aquila di Meaux non ha affatto diviso quest' ingiustizia de' suoi contemporanei rispetto la teoria scolastica sulle idee.

Si leggono queste memorande parole nelle *Opere inedite* del Bossuet:

« Bisogna considerare (nella natura dell'universale) ciò che dà la natura istessa e ciò che fa il nostro spirito. La natura non ci dà, in fondo, che esseri particolari; ma essa non li dà simili. Lo spirito esaminandole e trovandole talmente simili, non si fa di tutti che un solo oggetto e non ne ha che una sola IDEA. Ed è ciò che fa dire al comun della scuola: Che non ci ha universale nelle stesse cose; *non datur universale a parte rei;* ed anche: Che la natura dà, indipendentemente dallo spirito, qualche fondamento all'universale, in quanto essa fornisce cose simili, ma che essa non dà l'universalità alle cose stesse, poichè essa le fa tutte individuali; e finalmente l'universalità s'incomincia dalla natura e SI FINISCE DALLO SPIRITO: *Universale inchoatur a natura, perficitur ab intellectu* (Parigi, 1828, lib. 1, c. 31, p. 58). »

Ecco dunque in che modo, secondo Bossuet, la *scuola* di san Tommaso spiegava la formazione delle

idee. Non ci ha nulla di più semplice nè di più naturale, nè di più chiaro che un simigliante procedere. Quindi, il gran vescovo di Meaux, esponendolo con una sì mirabile precisione, non solo l'adottò compiutamente, ma lo propose come un fatto incontestabile, come la teoria la più conforme alla ragione e all'esperienza; e, comechè filosofo spiritualista, non ha saputo col suo sguardo di aquila scoprirvi pur uno degli inconvenienti che lo sguardo di certi pipistrelli ci ha voluto vedere. Diffatti, in questa teoria scolastica delle idee, tutto ciò ci annunzia un' energia sovrumana per parte della mente, *universalizzante il particolare;* tutto c'indica un'equazione perfetta tra la causa e l'effetto; tutto ci mostra lo spirito, operante sulla materia con una sovrana potenza e formantesi esso stesso il concetto universale della cosa. Ed ecco gli scrupoli del semirazionalismo, le *conseguenze deplorabili*, le contraddizioni, i dubbi a cui potrebbe dar luogo la teoria di san Tommaso convinti di affettazione e condannati dal..... Bossuet.

Ma la teoria cristiana sulle idee non ha bisogno di tali approvazioni. Ad esempio, in certo modo, del pensiero divino, su cui questa teoria è fondata, essa porta in sè stessa le pruove, il suggello della sua verità: essa basta a sè stessa, essa è giustificata in sè stessa; *Justificata in semetipsa* (*Psal.*). Ed è ciò di cui il nostro lettore sarà convinto.

§ 43. Dottrina di san Tommaso sulla conoscenza in generale. — Come il senso è tutto il sensibile, e l'intelletto tutto l'intelligibile. — Il mondo NATURALE ed il mondo INTENZIONALE. — Della conoscenza sensitiva in particolare. — Virtù del senso di spiritualizzare il materiale. — Stato rappresentativo in cui le cose esteriori conosciute si trovano in colui che le conosce. — Gruppo di prodigi che rinchiude il fenomeno della conoscenza. È la più grande opera del Dio Creatore.

Cominciamo dal ricordare qui la profonda e magnifica dottrina di san Tommaso sulla conoscenza. «Tutto ciò che è, dice egli, è o sensibile, o intelligibile. Or, per la cagione che la nostra anima ha il senso e l'intelletto o l'attitudine di sapere, essa è in certo modo, tutto il sensibile e tutto l'intelligibile; perchè il senso è, in certa guisa, tutte le cose sensibili, e l'intelletto, tutte le cose intelligibili, esso stesse, o la scienza, atta a sapere.

Ed è perchè il senso e l'intelletto possono trovarsi in due stati diversi, rispetto alle cose sensibili o intelligibili: o sono in *potenza* o sono in *atto*, rispetto a queste stesse cose. Finchè il senso e l'intelletto non sono che in *potenza* alle cose sensibili o intelligibili (cioè che *possono* conoscere queste cose, ma che non le conoscono ancora di fatto), nè la facoltà sensitiva dell'anima non è tutto lo stesso sensibile, nè la sua facoltà intellettiva non è tutto lo stesso intelligibile; ma quando il senso è passato all'*atto*, rispetto al sensibile allora è in atto tutte le cose che sente: simil-

mente, quando l'intelletto è passato all'*atto* rispetto all'intelligibile, allora è in atto tutte le cose che comprende ([1])

« Ma, dicendo che il senso in atto è il sensibile medesimo, e l'intelletto in atto è l'intelligibile medesimo, non si vuol già dire, per ciò, che l'anima sia totalmente la stessa cosa con quello che essa sente o comprende; che essa sia, per esempio, la pietra e il cavallo, dal momento che essa sente o comprende il cavallo o la pietra; ma si vuol dire che quando si trova nell'anima, sia nel senso, sia nell'intelletto, non già la cosa stessa sentita o compresa, ma la specie o la forma, o la rassomiglianza (intenzionale) di quella cosa, di quella pietra, di quel cavallo ([2]).

([1]) « Omnia quæ sunt, aut sensibilia, aut intelligibilia sunt. Anima « vero (intellectiva) est quodammodo omnia sensibilia et intelligi- « bilia, quia in anima est sensus et intellectus, sive scientia. Sen- « sus autem est quodammodo ipsa sensibilia et intellectus intelli- « gibilia, sive scientia scibilium. Sensus enim et scientia, quæ sunt « adhuc in potentia ad sensibilia et scibilia, se habent ad ipsa sci- « bilia et sensibilia in potentia; sed scientia et sensus, quæ iam sunt « in actu, ordinantur ad sensibilia et scibilia, quæ pariter sunt in « actu. Sed quando sensus est in actu, sensus est ipsa sensibilia in « actu; et pariter, scientia vel intellectus in actu, est ipsa sensibilia « et intelligibilia in actu. Dum, e contra, sola potentia animæ sen- « sitiva, non est ipsum sensibile; et sola potentia intellectiva non « est ipsum sensibile vel intelligibile. Sed tum sensus se habet ad « ipsum sensibile, intellectus autem ad intelligibile (*De anima*, « lib. III, lect. 13). »

([2]) « Ideo autem dicitur quod sensus et intellectus in actu est « ipsum sensibile et intelligibile, non quia anima sit ipsa res sensi

« Si è dunque avuto ragione di paragonare l'anima alla mano, perchè la mano è l'organo degli organi, o lo strumento degli strumenti; la mano è stata data all'uomo, perchè l'abbia in luogo di tutti gli organi, che sono stati scompartiti agli altri animali, per assalire, per difendersi o per coprirsi, poichè l'uomo fa tutto questo colle proprie mani. Similmente l'anima è stata data all'uomo perchè l'abbia in luogo di tutte le forme (degli esseri); in guisa che l'uomo, per la sua anima è quasi tutto essere, perchè l'intelletto è una potenza capace di ricevere in sè tutte le forme intelligibili: il senso è una potenza capace di ricevere in sè tutte le forme sensibili. Siccome dunque l'anima è capace di ricevere in essa tutte le forme, tutte le simiglianze delle cose sensibili e intelligibili per l'anima, l'uomo, sotto un certo rapporto, è tutte le cose (1). »

« bilis vel intelligibilis, lapis, ex. g. equus, etc. sed quia in anima « id est in sensu vel intellectu, est species seu forma seu similitudo lapidis et equi (*Ibid.*).

(1) « Ex quo patet cur anima assimilatur manui: manus enim « est organum organorum, seu instrumentum instrumentorum; quia « manus datæ sunt homini loco omnium organorum, quæ data sunt « aliis animalibus, ad defensionem, vel impugnationem, vel coope« rimentum; omnia enim hæc homo manu sibi comparat. Similiter « anima data est homini loco omnium formarum, ut sit homo quo« dammodo totum ens, in quantum, secundum animam, est quodam« modo omnia prout ejus anima est receptiva omnium formarum « seu similitudinum. Nam intellectus est quædam potentia receptiva « omnium formarum intelligibilium; et sensus est quædam poten« tia receptiva omnium formarum sensibilium (*De anima*, lib. III, « lect. 13). »

Da ciò si comprende che tutte le cose, sia intelligibili, sia sensibili, hanno rispetto a noi come due stati diversi, e che ci ha in certo modo due mondi, il mondo *naturale* ed il mondo *intenzionale*, o ideale; perchè tutte le cose in colui che le conosce per le idee, vi sono *intenzionalmente*, ciò che esse sono *naturalmente* in sè stesse; il che ha fatto dire a Boezio, parlando di Dio: « Questo mondo sì bello è portato nella sua mente da Colui, che è quello che ci ha di più bello: *Mundum mente gerens pulchrum, pulcherrimus Ipse.* »

Da ciò hanno avuto origine quelle idee, quelle forme o specie, che Platone, con errore deplorabile, afferma esistenti *in sè stesse.* Perchè le idee, secondo la bella espressione di sant' Agostino, non essendo che *le forme delle cose,* o esistono *nelle* cose stesse, ed allora esse danno il loro essere naturale alle cose nelle quali esse sono, come l'anima, *forma* del corpo, dà l'essere al corpo; o esse sono *fuori* delle cose, ed allora esse non sono che specie puramente intenzionali, non aventi esistenza che in quelli che conoscono queste stesse cose: le idee dunque non esistono in alcun modo *in sè stesse.*

Perciò dunque, si trovano nell'intelletto divino tutte le idee delle cose che esso conosce; perchè « l'idea, dice san Tommaso (*De anima*), in quanto essa è il principio della formazione delle cose, può chiamarsi l'*esemplare*, ed appartiene alla conoscenza pratica (come quando dicesi che nella mente dell'architetto è l'idea o l'esemplare della casa che vuole edificare o

che ha edificata). Ma, in quanto l'idea è il principio conoscitivo, essa dicesi propriamente *ragione* ([1]).

« In quanto dunque, segue san Tommaso, l'idea è *esemplare,* a questo riguardo (*secundum hoc*), essa si riferisce a tutte le cose *che Dio fa* nel tempo. In quanto l'idea è il *principio conoscitivo,* essa si riferisce a tutte le cose *che Dio conosce,* sebbene non le faccia in alcun tempo. »

Dopo di avere stabilito questi grandi e luminosi principii della filosofia cristiana, rispetto alla conoscenza in generale, dobbiamo qui aggiungere talune altre osservazioni, proprie di questa filosofia, ugualmente grandi e luminose, sulla conoscenza del sensibile in particolare.

San Tommaso ha definito la *potenza sensitiva:* « La potenza suscettibile di ricevere le specie sensibili senza la materia; *Potentia susceptiva specierum sensibilium sine materia.* » Noi sfidiamo tutte le scuole cartesiane di produrre qualche cosa di più profondo e al tempo istesso di più esatto, di più chiaro e di più bello sullo stesso suggetto. Ecco in che modo il Dottore angelico e i suoi comentatori, i filosofi cristiani, spiegano questa magnifica definizione:

« È comune, dice san Tommaso, ad ogni essere *paziente,* o ad ogni potenza *passiva,* di ricevere dal-

---

([1]) Il cardinal Gaetani, spiegando questo luogo, ha detto: « Le forme delle cose conoscibili esistenti obiettivamente in colui che le conosce, si dicono i principii delle loro conoscenze: per conseguenza l'idea è la ragione obiettiva della cosa, oppure la ragione per cui la cosa esiste obiettivamente nello spirito. »

l'agente la forma della cosa; tuttavia la potenza passiva de' sensi differisce grandemente dalle altre potenze passive naturali, nella maniera di ricevere questa forma.

« La forma della cosa, che ogni agente fa passare nel paziente, talvolta ha, nel paziente, esattamente lo stesso essere o la stessa maniera d'essere che essa avea nell'agente. Ciò avviene quando il paziente ha la stessa disposizione dell' agente rispetto alla stessa forma. In questo caso, il paziente non riceve già *la forma senza la materia* (ma colla materia); perchè sebbene la materia, numericamente la stessa, non si trovi al tempo istesso nell'agente e nel paziente, tuttavia, come in virtù della stessa disposizione rispetto alla forma, il paziente la riceve, esso pure, in una certa misura, colla materia, tale quale essa si trova nell'agente [1]. »

Sicchè, per esempio, se un ferro caldo tocca un legno freddo, lo rende caldo, non già del calore *numericamente lo stesso* di cui il ferro rimane caldo, ma

---

[1] « Licet hoc sit commune omni *patienti*, seu omni potentiæ « *passivæ* quod recipiat formam ab agente, differentia tamen est inter ceteras potentias naturales et potentias sensuum, in modo recipiendi. Nam forma, quæ in patiente recipitur ab agente, quandoque habet eundem modum essendi in patiente quem habet in agente, et hoc contingit quando patiens eandem habet dispositionem ad formam, quam habet agens; et tunc non recipitur forma sine materia. Licet enim illa et eadem numero materia quæ est agentis, non fiat patientis, fit tamen quodam modo eadem, in quantum materialem dispositionem ad formam acquirit similem ei quæ erat in agente (*De anima*, lib. II, lect. 24). »

d'una porzione di quel calore, che in virtù della sua disposizione ad essere riscaldato come il ferro, il legno riceve; per conseguenza riceve la forma del calore che lo rende caldo per lo stesso calore materiale.

« Altra volta, segue san Tommaso, la forma è ricevuta nel paziente in un modo tutto diverso da quello che essa ha nell'agente. Questo accade quando il paziente ha una disposizione a ricevere diversa dalla disposizione materiale che ha l'agente. Allora il paziente riceve la forma della cosa senza la materia della cosa, in quanto il paziente riceve in lui la simiglianza della cosa secondo la sua forma e non secondo la sua materia. È a questo modo che il senso riceve la forma delle cose esterne senza la loro materia. Perchè, diffatti, nel senso la forma della cosa ha un modo d'essere tutto diverso da quello che essa ha nella cosa sensibile. Nella cosa sensibile la forma ha un essere *naturale;* nel senso, essa ha un essere intenzionale e SPIRITUALE [1]. » Essa ha un essere solo secondo l'*intenzione*, s'egli è permesso di così esprimersi. « Ciò si fa nel modo onde la cera riceve il se-

---

[1] « Quandoque vero forma recipitur in patiente secundum alium « modum essendi, quam sit in agente; quia dispositio naturalis pa- « tientis ad recipiendum, non est similis dispositioni materiali quæ « est in agente, et ideo forma recipitur in patiente sine materia: « in quantum patiens assimilatur agenti secundum formam et non « secundum materiam; et per hunc modum, sensus recipit formam « sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu, et in « re sensibili. Nam in re sensibili, habet *esse naturale;* in sensu ha- « bet *esse intentionale* et SPIRITUALE (*Ibid.*). »

gno dell'anello, o l'immagine impressa nell'anello, senza il ferro o l'oro che è la materia dell'anello [1]. »

« Ed è perchè (soggiugne un dotto comentatore di san Tommaso, facendo uso delle sue stesse frasi) quando si suggella una lettera, la cera, su cui s'imprime il suggello, non riproduce la simiglianza che rispetto all'immagine, e non rispetto al metallo o alla materia del suggello. Nello stesso modo, il senso diffatti *patisce*, quando un corpo sensibile, caldo, saporoso, o sonoro *agisce* in lui; ma non è già in quanto questo corpo è una pietra o un pezzo di ferro o di legno; perchè il senso non patisce affatto da una pietra odorosa o calda in quanto essa è pietra, nè dal mele dolce in quanto è mele, ma in quanto la pietra è odorosa ed il mele dolce. È perchè il senso è disposto a prendere, non la *natura* della pietra o del mele, ma la *qualità* dell'odore o del colore della pietra, e la *qualità* della dolcezza del mele. Diffatti, la pelle, al contatto di tai corpi, diviene odorosa o calda, il palato sente la dolcezza, ma nè la pelle diventa pietra, nè il palato diventa mele. In una parola, è proprio del senso di rassomigliare al corpo che l'affetta, secondo la sua forma e non secondo la sua materia. La pruova che è una proprietà del senso di provare un simile mutamento intenzionale o spirituale, è che tutti gli altri corpi, sprovveduti di senso, sono mutati, modi-

[1] « Quod accidit eo modo quo cera recipit signum annuli sine « ferro vel auro » (*De anima*, lib. II, lect. 24) »

ficati, alterati dal contatto di altri corpi e che tuttavia non li sentono affatto (¹).

L'oggetto del senso esterno è dunque il sensibile, *singolare, presente, localmente esteso e posto alla distanza voluta.*

Il sensibile dapprima è *singolare,* perchè gli *universali* non cadono sotto i sensi, ma solo sotto l'intelletto; donde l'assioma: « Il senso è delle cose singolari, l'intelletto delle cose universali. »

Il sensibile è in secondo luogo *presente;* perchè i sensi esterni non hanno rapporto alle cose remote, e non sono modificati che dall'oggetto sensibile *presente.*

Il sensibile è in terzo luogo *localmente esteso;* perchè la cosa, perchè sia sensibile, deve trovarsi in un luogo. In somma è sensibile *alla distanza* voluta; perchè non si sentono le cose ad una grande distanza, come gli odori e i suoni da noi lontanissimi.

Ecco la bella teoria della filosofia cristiana sulla

(¹) « Quia cera assimilatur aureo sigillo, quantum ad imaginem, « non quantum ad dispositionem auri, ita sensus patitur a sensi- « bili corpore, habente colorem, aut saporem, aut sonum; sed non « in quantum unumquodque illorum dicitur hoc vel illud corpus. « Non patitur enim sensus a lapide odorato, in quantum est lapis; « neque a mele dulci, in quantum est mel, quia in sensu non fit « similis dispositio ad formam quæ est in illis subiectis; sed pati- « tur ab eis, in quantum sunt huius modi, id est in quantum « sunt odorata vel saporosa. Uno verbo, sensus assimilatur sensibili « secundum formam et non secundum dispositionem materiæ. Ideo « autem fit talis immutatio intentionalis seu spiritualis in sensu, « quia si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia « corpora naturalia, dum a corporibus sensibilibus alterantur, sentirent (Testa, *Comment.*). »

conoscenza sensitiva, o l'atto proprio per cui l'anima sensitiva conosce le cose sensibili, presentate dai sensi.

In generale, « la conoscenza è l'atto per cui l'essere vivente, sia sensitivo, o intellettivo, percepisce sè stesso e percepisce le cose che sono in lui. »

Diciamo « si percepisce sè stesso » perchè tutti sanno che ogni essere conoscitivo conosce che è, che vive, che opera, il che è propriamente *conoscere sè stesso.*

Diciamo, in secondo luogo, che, per la conoscenza, l'essere vivente, sensitivo o intellettivo, *percepisce le cose che sono in lui;* cioè ch'egli percepisce più cose che giungono e sono in lui, come, per esempio, le sensazioni del piacere e del dolore, ecc. e che percepisce anche gli oggetti esteriori di cui la rassomiglianza è in lui; perchè « ogni conoscenza, dice san Tommaso, non risulta che dalla rassomiglianza della cosa conosciuta, che si trova in colui che la conosce: *Quælibet cognitio per hoc perficitur quod similitudo rei cognitæ est in cognoscente* (I. p., q. 17, art. 1). »

Ed in vero, non conosciamo affatto gli oggetti esterni se non fanno sopra di noi qualche impressione. Così il cieco non conosce i colori, perchè non può percepirli cogli occhi: il sordo non può conoscere i suoni, perchè non può percepirli coll'udito. Ed è perciò che l'atto di conoscere s'esprime colle parole: *concepire colla mente, percepire, temere, tenere, ricevere, comprendere, intendere,* e con altre parole simili, che indicano tutte che ogni conoscenza è rinchiusa nel conoscente.

Inoltre, l'azione del conoscente non è già un'azione passeggiera *(transiens)* al di fuori, non è cioè una diffusione d'una perfezione interna che vada a modificare le cose esterne, e che in conseguenza sia ricevuta da un essere paziente esterno; ma è un'azione immanente (*immanens*), cioè un'azione restante al di dentro, rinchiusa nel conoscente e perfezionantelo. Da ciò anche si dee conchiudere, che ogni conoscenza è nello stesso conoscente.

Ma se ogni conoscenza, pure degli oggetti esterni, si fa nel conoscente e rimane in lui, è chiaro pure che gli istessi oggetti esterni debbono essere nel conoscente, perchè altrimenti non potrebbe conoscerli. Or gli oggetti esterni non possono essere nel conoscente che per una certa forma d'essi stessi; perchè nulla, come si è veduto, non è nè è constituito in un genere qualunque, che per la sua forma sola che dà l'essere e la maniera d'essere alla cosa. Se dunque gli oggetti esterni, per essere conosciuti, debbono essere constituiti nel genere delle cose esistenti in colui che le conosce, debbono essere constituiti in questo genere dalle loro forme: dunque le forme degli oggetti esterni, che esistono, come allo stato delle cose conosciute nel conoscente, debbono essere nello stesso conoscente...

Ma gli oggetti esterni non possono essere colti dal conoscente e rimanere in lui, colle loro forme *naturali;* perchè ciò non potrebbe aver luogo che in quanto le forme naturali delle cose fossero separate dalle cose stesse, ed allora gli oggetti perdendo le loro forme naturali, perderebbero il loro essere e sarebbero di-

strutti per la ragione stessa che sarebbero conosciuti, il che è contrario all'esperienza, e per giunta, assurdo. Gli oggetti esterni non possono adunque trovarsi nel conoscente che con forme rappresentative diverse, con forme d'un'altra specie che le loro forme *naturali*. Or, son queste forme d'una nuova specie che la filosofia cristiana chiama *specie intenzionali, specie spirituali, specie intelligibili, specie sensibili*, ed esse non sono altro che gli stessi oggetti esterni, ricevuti nel conoscente, non già nel loro essere *naturale*, ma nel loro essere *rappresentativo.*

Da ciò si può comprendere quanto sia vero che conoscendo, il conoscente si fa tutto, *cognoscens, cognoscendo fit omnia;* e perchè il conoscente può dirsi la stessa cosa col conosciuto, *cognoscens est idem cum obiecto cognito;* e da ciò si comprende pure come il senso o l'intelletto che conosce, si fa quasi la stessa cosa coll'oggetto conosciuto; e con quanta ragione si è detto che l'anima in quanto essa è in potenza di conoscere tutte le cose, è ogni cosa, *anima est omnia.*

Lettore, férmati alquanto ad ammirare questo gruppo di meraviglie che il fenomeno della conoscenza rinchiude. Il senso è, in certo modo, l' intelletto delle cose sensibili, come l' intelletto è, in certo modo, il senso dellle cose intelligibili. Il senso spiritualizza il materiale, come l'intelletto universalizza il particolare. Il senso, potenza materiale, riceve in lui gli oggetti materiali senza la materia; l'intelletto, potenza intellettuale, riceve in lui l'individuo senza l'individualità. L'anima conoscendo gli oggetti esterni diviene simile a loro, senza perdere nulla della sua semplicità; gli

oggetti materiali essendo conosciuti dall' anima passano in essa, senza perdere nulla della loro materialità. Cominciano ad essere nell'anima, senza cessare d'essere in sè stessi. Essi vi sono e vi dimorano in un essere spirituale, senza mutare. Or, se non prendiamo errore, la materia è più remota dallo spirito che il niente dall'essere.

Questo ravvicinamento, sì intimo tra lo spirito e i corpi, è dunque un prodigio ancora più sorprendente di quello della loro uscita dal nulla. In nissun luogo il Dio creatore ha manifestato più di sapienza, più di potenza, più d'autorità, che attribuendo ai sensi la facoltà di trasformare il materiale in specie spirituale e di rimanere essi stessi materiali; e attribuendo all'anima la facoltà di cogliere il materiale, di copiarne in essa la perfetta rassomiglianza e di rimanere essa stessa semplice e spirituale. In nissun luogo la potenza creatrice si è mostrata più padrona assoluta, che legando insieme, armonizzando con simili rapporti, nature sì opposte. Il fenomeno della conoscenza è il più grande, il più meraviglioso de' prodigi della creazione.

§ 44. Sviluppo della teoria di san Tommaso sul modo con cui l'uomo si dà le idee. — Intenzioni PRIME e intenzioni SECONDE. — Diverse maniere d'essere di Dio, dell'angelo, dell'uomo e necesità che ne risulta per l'uomo della presenza del particolare per innalzarsi all'universale. — In che modo l'Intelletto umano comprende. Pruova manifesta che il vero modo con cui comprende risulta dalla sua unione col corpo. Cartesio e Malebranche confutati, in questo luogo, da san Tommaso, nella persona di Avicenna. — La sola teoria scolastica sulle idee spiega perchè l'uomo è anima e corpo.

Il fenomeno della formazione delle idee, tale quale la filosofia cristiana lo spiega, secondo san Tommaso, è ancora il più sorprendente ed il più maraviglioso.

Questa teoria del Dottore angelico sull'origine delle idee, che, per cinquecento anni è stata seguìta in tutte le scuole cristiane, consiste in questo: Che non è già Dio che imprime nell'anima umana o le comunica immediatamente le idee; che l'anima non le prende neppure in Dio, ragguardando in Dio; ma che è lo stesso umano intelletto, che, in virtù della luce del Verbo che si riflette in lui, se le forma per via d'astrazione, levandosi, all'occasione delle cose particolari, alla concezione universale, alla quiddità delle cose. Ed ecco su quai principii lo stesso gran Dottore e tutti i Dottori cristiani che gli han succeduto, hanno stabilito, inteso e spiegato questa dottrina, di cui non ci ha al tempo istesso nulla nè di più semplice, nè di più ragionevole, nè di più elevato, nè di

più conforme a' dogmi fondamentali del cristianesimo, ed all'essenza e condizione della natura umana.

« L'essere, dice san Tommaso, considerato nella significazione la più estesa della parola, è di due sorta; egli è o essere di natura o essere di ragione. L'*essere di natura* è tutto ciò che ha un'esistenza reale e fisica. L'essere di ragione è l'insieme di tutte quelle intenzioni che la ragione incontra nella considerazione delle cose, come, per esempio, l'intenzione del *genere*, della *specie* e di concetti simili, che, riflettendovi bene, non esistono realmente nella natura degli esseri, ma sono il risultato delle considerazioni della ragione (1). »

Se considero nell'uomo il suo corpo, la sua figura, la sua natura, il suo colore, la grandezza o la piccolezza della sua mente, la nobiltà o la bassezza del suo cuore, considero in lui realtà esistenti in lui. Queste considerazioni mi rappresentano degli *esseri di natura*, perchè esse m'indicano particolarità che sono nelle cose e si chiamano *intenzioni prime*. Ma se mi fermo a considerare nello stesso uomo il *genere* delle menti a cui appartiene colla sua intelligenza, il *genere* degli animali a cui partecipa per la sua animalità, la *differenza* d'avere un corpo che lo distingue dagli an-

---

(1) « Ens duplex est, ens scilicet rationis et ens naturæ... Ens autem rationis dicitur de illis intentionibus quas ratio adinvenit in rebus considerandis, sicut intentio generis, speciei et similium, quæ quidem non inveniuntur in rerum natura, sed rationis consideratione consequuntur (*Metaphys.*, lib. IV, lect. 4). »

gioli, e d'avere un intelletto che lo separa dai bruti, la sua essenza d'essere un animale ragionevole, che lo costituiscono una *specie* particolare, la specie umana, queste considerazioni mi rappresentano esseri di ragione, perchè esse mi porgono dei rapporti che non sono materialmente in lui, ma che il mio intelletto costituisce tra l'uomo e gli altri esseri, e si dicono intenzioni seconde o *idee*. Le idee non sono dunque che concezioni intenzionali, creazioni della mente, non aventi realtà che nella mente e non nelle cose, se ciò non è in un modo *intenzionale*, o secondo l'intenzione di Dio che le ha create, come il disegno dell'architetto si trova intenzionalmente e come forma tipica nella casa che ha fabbricato.

« Il modo d'essere è moltiplice. Il modo d'essere proprio a Dio, e che conviene a lui solo, è di essere egli stesso il suo proprio essere sussistente (1).

« Rispetto agli esseri creati, ce ne ha alcuni la cui natura non ha essere che in *quella* porzione di materia individuale; tali sono tutti gli esseri puramente corporali (2).

« Ce ne ha altri le cui nature sono, gli è vero, sussistenti per sè e fuori d'ogni materia, e che tuttavia non sono essi stessi il loro proprio essere (il che è proprio di Dio), ma godono d'un essere che loro è

(1) « Est multiplex modus essendi rerum.. Solius Dei modus essendi est, ut sit suum esse subsistens (I, p. qu. 12, art. 4). »

(2) « Quædam sunt quorum natura non habet esse nisi in hac materia individuali; et huiusmodi sunt omnia corporalia (*Ibid.*). »

stato dato; tali sono le sostanze incorporee che chiamiamo angeli (1). »

Tra queste due ultime specie è l'uomo, che partecipa della natura dell'angelo, perchè la nostra anima, è, essa pure, un'intelligenza, ***sussistente per sè*** e della natura degli esseri corporei, perchè la nostra anima essendo la forma d'una materia, del corpo, È ***in una porzione di materia individuale***. « Poichè dunque la stessa nostra anima è la forma d'una certa porzione di materia, ci è connaturale di conoscere (anche per essa) le cose che non hanno essere che in una materia individuale. Solo, partecipando della doppia natura d'intelligenza sussistente per sè e di forma d'una materia, essa ha pure una doppia virtù conoscitiva (2).

La prima di queste facoltà conoscitive è quella che si esercita con qualche organo corporeo, ed è connaturale a questa facoltà di conoscere le cose secondo che si trovano individualizzate in una porzione di materia. Ed è per ciò che il senso non conosce che le cose singolari (3). »

---

(1) « Quædam vero sunt quorum naturæ sunt per se subsistentes, non in materia aliqua, quæ tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes; et hujusmodi sunt substantiæ incorporeæ, quas angelos dicimus (1 p., qu. 12, art 4). »

(2) « Fa igitur quæ non habent esse nisi in materia individuali cognoscere, est nobis connaturale, eo quod anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicuius materiæ, quæ tamen habet duas virtutes cognoscitivas (*Ibid.*). »

(3) « Prima, quæ est actus alicuius corporalis organi, et huic connaturale est cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali, unde sensus non cognoscit nisi singularia (*Ibid.*). » .

« L'altra facoltà conoscitiva che possediamo è l'intelletto, la cui operazione non si compie con alcuno organo corporale. In conseguenza ci è naturale pure di conoscere coll'intelletto le nature che non hanno essere che nella materia individuale, e di conoscerle non come esse si trovano in questa materia individuale, ma come esse sono per l'astrazione che fa l'intelletto dalla materia. Possiamo noi dunque conoscere, coll'intelletto, queste cose, nella loro universalità, ciò che non può ottenersi dai sensi ([1]). »

Da ciò si vede quanto la nostra facoltà conoscitiva differisca da quella della natura angelica. Perchè l'angelo, essendo una intelligenza incorporea, capace di fare da essa sola tutte le sue funzioni, non ha bisogno di niente di corporeo per conoscere anche compiutamente gli esseri corporei; non ha bisogno di riceverne in sè le immagini particolari, prima di formarsene la concezione generale o l'idea. Egli ha direttamente e immediatamente questa idea, ed in essa e per essa egli conosce tutte le individualità materiali. Mentre la nostra anima, in questa vita essendo

([1]) « Alia vero virtus cognoscitiva eius est intellectus, qui non
« est actus alicuius organi corporalis, unde per intellectum conna-
« naturale est nobis cognoscere naturas quæ quidem non habent
« esse nisi in materia individuali, non tamen secundum quod sunt
« in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea
« per considerationem intellectus. Unde, secundum intellectum,
« possumus cognoscere huius modi res in universali, quod est su-
« pra facultatem sensus (1 p., qu. 12, art. 4). »

unita al corpo, non può formarsi le concezioni generali delle cose materiali che dopo che gli organi corporei gliene hanno trasmesso l'immagine particolare. Quest'è la condizione naturale e inevitabile d'una intelligenza, unita sostanzialmente ad un corpo, di non poter conoscere gli oggetti esterni che per mezzo del corpo [1].

San Tommaso ritornando sullo stesso suggetto si è ancora espresso in questi termini: « Fino a che le immagini delle cose, trasmesse dai sensi, restano immagini, è impossibile che esse s' introducano nella facoltà dell'anima, atta a ricevere le idee, e che dicesi l'*Intelletto possibile*. Esse non possono essere ammesse da questa facoltà che in quanto esse abbiano in certo modo rivestito una simiglianza coll'intelletto e sieno divenute attualmente concetti intellettuali e quindi intelligibili. Ciò si fa per la facoltà, detta *Intelletto-agente*. Non si può dunque dire che la conoscenza sensibile sia la *causa* totale e perfetta della conoscenza intellettuale. Si dee piuttosto dire che la conoscenza sensibile non è in certo modo che la materia della causa [2]. » Cioè a dire la materia su cui opera l'in-

---

[1] Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas « non in materia existentes, quod est supra naturalem facultatem « intellectus animæ humanæ, secundum statum præsentis vitæ, quo « corpori unitur (*Ibid.*). »

[2] « Quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia in actu, per intellectum agentem, non potest dici quod sensibilis cognitio, sit tota- « lis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quo- « dammodo est materia causæ »

telletto, che è, *egli solo*, la causa vera della trasformazione dell'immagine particolare in concezione generale della cosa e che è l'artefice dell'idea.

Per colui che vede un individuo d'una specie qualunque di esseri, un cavallo, per esempio, la conoscenza della quiddità, la concezione generale o l'idea DEL cavallo è allo stato di *potenza;* ma essa non è in *atto*. « Perchè l'intelligibile in atto (rispetto alla natura delle cose sensibili che non sussistono affatto fuori della materia), oppure la concezione generale della loro quiddità, l'idea non è già qualche cosa di esistente nella natura delle cose. Da ciò l'impossibilità di nulla comprendere o di percepire la quiddità delle cose, senza la facoltà dell'intelletto agente che, operando per modo di astrazione, renda intelligibile in atto ciò che non lo era che in potenza (¹). »

È vero che subito che vedo un cavallo, cogli occhi del corpo, ne trovo l'immagine esattamente scolpita nella mia *fantasia*. Ma fino a che il mio intelletto non interviene, io non conosco che *questo* cavallo che vedo; ma, non solo non intendo (*non intelligo-non intus lego*) ciò che è *il* cavallo o la specie cavallina, ma non comprendo neppure *questo* cavallo che ho sotto gli occhi, e di cui ho nella mia immaginazione il ritratto fedele. Lo conosco, ma non lo comprendo

(¹) « Intelligibile in actu non est aliquid existens in rerum na- « tura, quantum ad naturam rerum sensibilium quæ non subsi- « stunt præter materiam; ideo, ad intelligendum, necessarius est « intellectus agens qui faciat intelligibilia in actu per modum ab- « stractionis. »

affatto; non lo conosco che nel modo con cui un cavallo ne conosce un altro; non lo conosco che al modo con cui ogni oggetto esterno è conosciuto dal bruto che non ha intelletto (*quibus non est intellectus*). So che è là, che ha queste forme fisiche, questa statura, questo colore e tuttavia non lo comprendo affatto. Non lo conosco per la sua natura, per le sue qualità essenziali, per la sua forma intelligibile; non lo conosco dal lato per cui solo la cosa conosciuta è ancora, per giunta, *compresa* (*intellecta-intus lecta*). Non è che dopochè, col mio intelletto agente, ho spogliato l'immagine del cavallo, esistente nella mia *fantasia*, di tutte le condizioni materiali, locali, presenti, e che me ne sono formato la concezione generale, l'idea; e non è che allora che, non solo comprendo *il* cavallo, tutta la specie cavallina, tutti i cavalli, ma comprendo anche questo stesso cavallo che conosceva digià senza comprenderlo. Appena ho compreso ciò che sia IL cavallo, appena ne so la quiddità o me ne sono formato l'idea, ritorno sul cavallo che mi è presente, che conosceva senza comprenderlo; lo confronto coll'idea che ne ho già, e vedendo che vi è perfettamente conforme, conchiudo: « *Questo* cavallo è un cavallo. » Quindi non l'ho *conosciuto* che per la testimonianza del mio occhio, ma non lo *comprendo* che per l'idea e nell'idea che ne hò nella mia mente. È questo che ha voluto dire san Tommaso per questa profonda sentenza: « Il *primo-compreso*, o ciò che il nostro intelletto comprende *innanzi a tutto*, è la specie intelligibile o la quiddità della cosa. Il *secondo-compreso*, o ciò che il nostro intelletto comprende in *secondo*

luogo e per una operazione *riflessa*, è la stessa cosa particolare. » Cioè a dire che non è già col conoscere l'individuo che si conosce la specie, ma , col comprendere la specie, che si comprende pure l'individuo; e che lungi che la sensazione sia menomamente nella formazione dell'idea, è per l'idea che si è già formata, che si *comprende* l'oggetto materiale che la sensazione ci ha fatto *conoscere*.

Queste operazioni si compiono, è vero, in un istante dal nostro intelletto. Esse son certo sottili, profonde, ineffabili. Esse sfuggono alla rozzezza e all'ignoranza delle moderne menti, che parlano dell'intelletto come potrebbero farlo esseri che non ne hanno affatto. Ma esse non son meno reali, e non lasciano affatto di costituire la vera teoria della conoscenza dello spirito umano.

Non ci ha conoscenza che in quanto la cosa conosciuta È in colui che la conosce. Or, la cosa cosciuta non È in colui che la conosce, che secondo la capacità che questi ha di conoscere. Ed è perciò che ogni conoscenza è in ragione e secondo la natura e le forze di chiunque conosce [1]. »

Per una conseguenza la più legittima e la più necessaria di questo principio di san Tommaso, così chiaro che incontrastabile, com'è nella natura del-

---

[1] « Cognitio contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suæ naturæ (1 p., qu. 12, art. 4). »

l'uomo d'essere un'anima unita sustanzialmente ad un corpo, una intelligenza NELLA materia, una intelligenza corporea, l'uomo dunque non può nulla conoscere, di quello che è fuori di lui, che pel concorso simultaneo dell'intelligenza e del corpo; e il corpo deve di necessità prenderci qualche parte nel modo onde, in questa vita, le cose da lui conosciute, sono in lui, o onde conosce le cose. Altrimenti, non ci sarebbe alcuna ragione perchè il nostro intelletto abbia un corpo e sia unito intimamente al corpo. È lo stesso san Tommaso che ha tratto questa conseguenza dai principii generali d'ogni conoscenza. Il santo Dottore, combattendo Platone ed Avicenna, che hanno sostenuto « che l'anima umana riceve le forme intelligibili o le idee delle cose belle che fatte, e che le forme intelligibili delle cose o le idee derivano direttamente da certe forme separate nella nostra anima, *utrum species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis*, » il santo Dottore ha detto: « Se si ammette simile ipotesi, non si può trovare alcuna ragione dell'unione della nostra anima col corpo. Diffatti, non si può dapprima dire che l'anima sia unita al corpo per l'utile del corpo, perchè l'anima è la forma ed il motore del corpo, e che nè la forma non è per la materia, nè il motore pel mobile, ma piuttosto che la materia è per la forma e il mobile pel motore. In secondo luogo, è chiaro che l'anima intellettiva non dipende dal corpo rispetto al suo ESSERE (perchè, sostanza sussistente, essa è *nel* corpo, ma non *per* il corpo). Di conseguenza è chiaro pure che il corpo non può essergli necessario che per aiutarlo nell'esercizio

della sua OPERAZIONE (specifica) che è quella di comprendere. Or se fosse vero che l'anima fosse stata creata in modo che la fosse atta a ricevere specie intelligibili, solo per l'influenza di certi principii separati da essa (da Dio, dagli angeli, o dalle idee platoniche, esistenti fuori dell'anima e delle cose stesse onde esse sono la forma); e se fosse vero che essa non ricevesse in niun modo le immagini delle cose pei sensi, sarebbe vero anche che l'anima non avrebbe alcun bisogno del corpo per comprendere, ed in conseguenza sarebbe inutile che la sia unita al corpo [1].

« In vano si direbbe, » seguita san Tommaso, come se avesse prevenuto la teoria della conoscenza del Cartesio, del Malebranche e del Leibnitz: « In vano si direbbe che nell'ipotesi platonica, l'anima avrebbe sempre bisogno dei sensi per comprendere, in quanto sarebbe essa eccitata, avvertita dai sensi a fare attenzione alle cose donde i principii separati farebbero derivare in essa le specie intelligibili o le

---

[1] « Secundum hanc positionem, sufficiens ratio assignari non « posset quare anima nostra corpori uniretur. Non enim potest dici « quod anima corpori uniatur propter corpus, quia nec forma est « propter materiam, nec motor propter mobile, sed potius e con- « verso. Maxime autem videtur corpus esse necessarium animæ in- « tellectivæ, ad eius propriam operationem quæ est intelligere quia « secundum *esse* suum a corpore non dependet (visum est quo- « modo intelligat in rationibus æternis). Si autem anima species « intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere « per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et « non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelli- « gendum; unde frustra corpori uniretur (1 p., q. 84, art. 4.). »

idee, e che si avrebbe quivi una ragione sufficiente dell'unione dell'anima col corpo. Questa spiegazione è insufficiente (inetta). Perchè una *eccitazione* simile non potrebbe essere necessaria all'anima che in quanto si suppone (siccome fanno i platonici) che l'anima, per la sua unione col corpo sia in uno stato permanente di sonno e d'oblio di sè stessa. Ed in questo caso i sensi, secondo questa spiegazione, non sarebbero buoni ad altro che ad evitare l'impedimento proveniente all'anima dalla sua unione col corpo; ed in conseguenza si sarebbe sempre a richiedersi: « Perchè dunque l'anima la è unita ad un corpo che la mette in una condizione cotanto lagrimevole [1]? »

« Altri, seguitando Avicenna, dicono che l'eccitazione de'sensi è necessaria all'anima, non perchè essa si volga alle cose da cui riceve le forme intelligibili, ma perchè la si volga all'intelligenza unicamente agente nell'universo da cui direttamente essa riceve queste forme intelligibili [2]; ma questa seconda spiegazione

---

(1) « Si autem dicatur quod indiget anima nostra sensibus ad « intelligendum, quibus quodammodo excitetur ad consideranda ea « quorum species intelligibiles a principiis separatis recipit, hoc « non videtur sufficere. Quia huiusmodi excitatio non videtur ne« cessaria animæ nisi in quantum est *consopita* (secundum Plato« nicos) quodammodo et *obliviosa* propter unionem ad corpus, et « sic sensus non proficerent animæ intellectivæ nisi ad tollendum « impedimentum quod animæ provenit ex corporis unione: remanet « igitur quærendum: Quæ sit causa unionis animæ ad corpus « (1 p., q. 84, art. 4)? »

(2) Ecco il Malebranche colto sul fatto d'avere rubato ad . . .

non è affatto più felice della prima. Perchè se fosse veramente *nella natura dell' anima* di comprendere solo coll' aiuto delle specie intelligibili, derivanti in essa dall'intelligenza suprema, sola agente, ne seguirebbe di necessità che spessissimo l' anima potrebbe volgersi verso questa intelligenza, in virtù d'una inclinazione *della sua natura* o per l' impulsione d' un senso totalmente estraneo alla cosa da cui essa riceve l'idea; e che in conseguenza, ogni uomo potrebbe ricevere le specie intelligibili, anche delle cose sensibili di cui non ha affatto il senso proprio, e che non gli han fatto provare alcuna sensazione. Sicchè, pure il cieco-nato potrebbe avere l'idea de'colori, ciò che è manifestamente falso. Bisogna dunque tenere per fermo che la nostra anima non riceve affatto dalle forme, separate da essa o da ogni materia, le specie intelligibili per le quali essa comprende [1]. »

Avicenna, il padre de' panteisti del medio evo, la sua teoria dell'anima volgentesi di continuo verso Dio ed avente in questo sguardo le idee delle cose!

[1] Si autem dicatur, secundum Avicennam, quod sensus sunt « animæ necessarii, quia per eos excitatur ut convertat se ad Intelligentiam agentem a qua recipit species; hoc quidem non sufficit, quia si in natura animæ est, ut intelligat per species ab « intelligentia agente effluxas, sequeretur quod quandoque anima « possit se convertere ad intelligentiam agentem, ex inclinatione « suæ naturæ; vel etiam excitata per alium sensum, ut con- « vertat se ad intelligentiam agentem, ad recipiendum species sen- « sibilium, quorum sensum aliquis non habet, et sic cæcus na-

In questa argomentazione non si sa che più ammirare, o la sua profondità o la sua forza o la sua solidità; perchè non è egli chiaro che, se il cieconato non ha alcuna idea de' colori, nè il sordo de' suoni, il concorso de' sensi è d'una assoluta necessità per avere le idee? Non è egli chiaro che se la sensazione, secondo la bella espressione del santo Dottore, non è in alcun modo la *causa* dell'idea, ma piuttosto la materia della causa: *Non causa sed materia causæ*, è la nostra anima che si forma i concetti generali, le specie intelligibili, le idee delle cose esterne, ma dopo la loro immagine particolare che le è trasmessa dai sensi? Non è egli chiaro che questa sola dottrina spiega come le due sostanze, componenti l'uomo, concorrono, ciascuna secondo le condizioni di sua natura, alla grande fonzione di comprendere? Non è egli chiaro che questa sola dottrina spiega perchè l'intelligenza umana è unita ad un corpo e che questa dottrina sola spiega l'uomo? Non è egli chiaro che quest' è la sola teoria della conoscenza semplice, naturale, ragionevole, e che bisogna essere bene ignorante o ben cieco per combatterla?

» tus scientiam posset habere de coloribus: quod est manifeste fal-
» sum. Unde dicendum est quod species intelligibiles, quibus anima
» nostra intelligit, non effluunt a formis separatis (*ibid*). »

§ 45. Necessità di trattare a parte della natura e delle fonzioni dell' INTELLETTO-POSSIBILE e dell' INTELLETTO-AGENTE. — I tre rapporti possibili tra l'intelletto e l'universale. — Per consentimento di tutti, l'intelletto umano, in potenza rispetto all'universale, non lo possiede in atto. — Siccome il senso, l'intelletto è una potenza passiva; non ci ha nulla di più ragionevole che chiamare questa potenza INTELLETTO-POSSIBILE. — Che cos'è la MEMORIA? la memoria nell'uomo è di due sorta; la è INTELLETTIVA e SENSITIVA. La *memoria intellettiva non è che* l'INTELLETTO-POSSIBILE. — Si pruova che l'una di queste due memorie non è l'altra. — Che cos'è la REMINISCENZA, facoltà esclusivamente propria dell'uomo? — Il cartesianismo ha avuto gran torto, di sopprimere l'INTELLETTO-POSSIBILE.

Il nostro intelletto rispetto alle idee esercita una doppia fonzione: egli le fabbrica (ci si permetta questa espressione) e egli le riceve, le conserva in sè stesso e se ne ricorda per farle servire a'suoi ragionamenti.

Le potenze o facoltà dell'anima si distinguono tra esse pei loro atti specificamente diversi. Laddove ci ha distinzione di simili atti, ci ha distinzione di potenze o di facoltà. Formare le idee e riceverle, sono due atti così diversi che la facoltà che *agisce* è diversa dalla facoltà che *patisce*, l' *Azione* dalla *Passione.* Poichè dunque l'intelletto compie due atti, specificamente distinti fra loro, non è già una potenza unica, ma doppia. La potenza intellettiva che, simile ad un vaso vuoto, non ha idee, ma è disposta, pronta a riceverle e a conservarle in sè stessa, si chiama *Intelletto possibile* o *Intelletto paziente.* La potenza

intellettiva che prende dalla cosa particolare il concetto generale, forma l'idea e la depone nell'*Intelletto possibile*, si dice *Intelletto-agente*.

Queste parole d'*intelletto possibile* e d'*intelletto-agente*, per le quali la filosofia cristiana ha distinto le due grandi facoltà dell'intelletto umano, non hanno potuto trovare grazia presso i nostri cartesiani. Le hanno dunque soppresse come troppo *barbare* (*sic*) e troppo indegne di comparire nel linguaggio filosofico. Ma, coi nomi sono state anco soppresse le facoltà che designano, quindi tutto è stato confuso, tutto oscurato in guisa che non si capisce più nulla, non si sa più nulla, rispetto alla natura e le fonzioni dell'intelletto.

Inoltre la teoria cristiana, che abbiamo esposto sull'origine delle idee, non riposa che sopra questa grande distinzione d'una doppia facoltà nel nostro intelletto. Importa dunque grandemente che la sviluppiamo ancora di più, e che giustifichiamo, rispetto alla parola e rispetto alla cosa, l'*intelletto possibile* e l'*intelletto-agente*, onde è quistione ad ogni istante nella presente discussione. Ecco dunque dapprima ciò che la filosofia cristiana insegna, sulla necessità, la natura e le attribuzioni dell'*intelletto-possibile*.

L'oggetto proprio dell'intelletto essendo l'*Essere universale*, non ha rapporti che coll'Universale, non percepisce che l'Universale, non è che una potenza che il solo Universale può riempire e soddisfare.

Tra l'Intelletto e l'Universale non ci ha che tre rapporti possibili. 1.° È il rapporto per cui la comprensione dell'Universale è l'atto eterno di tutto l'intelletto. È il proprio dell'intelletto divino, che non è una sem-

plice facoltà, ma l'essenza stessa di Dio, in cui ogni essere esiste da tutta eternità, non *materialmente*, ma virtualmente e originalmente, come nella sua causa prima. Niuno creato intelletto può in questo modo avere rapporto coll' essere universale. Perchè egli è l'eterno, l'infinito, abbracciante l'infinito e l' eterno, ed ogni essere creato è transitorio e finito.

2.° Il secondo rapporto, tra l'Intelletto e l'Universale, è quello per cui l'intelletto *originalmente in potenza* a ricevere l'Universale, vi si trova *abitualmente* congiunto dal momento della sua creazione, ed in conseguenza da quell'istante è sempre unito al suo atto; quest' è la prerogativa dell'intelletto angelico, che gli proviene dalla sua prossimità dell'Intelletto divino, in cui nulla è ne è mai stato in potenza, ma tutto è ed è stato sempre in atto, poichè Dio è un ATTO PURO che esclude in tutto ogni passaggio dalla potenza all'atto. 3.° Finalmente, l'Intelletto può trovarsi coll'Universale nel rapporto d' una potenza, rimanente divisa dal suo atto, pure dopo la sua creazione, e passante successivamente e lentamente dallo stato di *tavola rasa* o dalla potenza a ricevere l'Universale, all'atto di possederlo. Quest' è la condizione dell'intelletto umano, il più debole, dice san Tommaso, di tutti gli Intelletti, a cagione della sua lontananza dall'Intelletto divino ed anche dall' intelletto angelico.

Che sia questa la condizione del nostro Intelletto, in questa vita, ognuno può convincersene per l'esperienza di ciò che accade in sè stesso. È un fatto che il nostro intelletto, sempre disposto, pronto a comprendere, non è tuttavia sempre comprendente, ma

passa dallo stato di semplice disposizione o di potenza a comprendere all'atto di comprensione. Gli è dunque chiaro che il nostro intelletto, diverso dall'intelletto angelico che è sempre unito al suo atto, è ora in pura potenza ed ora in atto, rispetto all'intelligibile o all'universale.

Lo stato del nostro intelletto, in pura potenza rispetto all'intelligibile, è riconosciuto ed ammesso in tutti i sistemi, fin qui immaginati, sull'origine delle idee. Perchè, sia che le idee ci sieno state compartite dall'azione immediata di Dio sulla nostra anima, come lo pensò il Cartesio; sia che le vediamo direttamente in Dio, ragguardando Dio, como lo pretese il Malebranche; sia finalmente ch'esse non sieno che l'opera del nostro stesso intelletto, ingenerante la sua idea, ad esempio dell'Intelligenza increata ingenerante il suo Verbo, secondo l'insegnano sant'Agostino e san Tommaso (vol. II, pag. 213), e secondo l'han creduto tutti i filosofi cristiani; sempre è certo, che il nostro intelletto, innanzi di ricevere o di scorgere in sè le idee, per qualunque siesi mezzo, non le possiede o non le scorge affatto, ma si trova solo capace di possederle o di scorgerle. È dunque indubitato che l'atto, nel nostro intelletto, è distinto dalla potenza rispetto all'intelligibile; che il nostro intelletto non è sempre congiunto col suo atto, ma che passa dalla capacità di ricevere le idee, all'atto di gioirne.

San Tommaso, spiegando questa condizione del nostro intelletto d'essere, in principio, una tavola rasa, ha detto anche: « Come *Sentire* è, in certo modo, conoscere, e come ora siamo in potenza a sentire ed

ora lo siamo in atto; ugualmente, *Comprendere* è, in certo modo, conoscere; ed ugualmente, ora siamo in *potenza* a comprendere, ed ora comprendiamo in *atto*. Da ciò ne seguita che come sentire è in certo modo *patire* per parte del sensibile; così, comprendere è in certo modo *patire* per parte dell'intelligibile; *e che l'uno e l'altro di questi fenomeni sono una specie di passione* (in quanto questa parola significa il passaggio della potenza all'atto). Poichè dunque il senso, per la ragione che patisce per parte del sensibile, è una potenza passiva, l'intelletto anche per la ragione stessa che patisce per parte dell'intelligibile, è una potenza passiva esso pure. Solamente il simile non potendo essere conosciuto che dal simile, come il senso, potenza corporea, riceve in una maniera sensibile, l'intelletto, potenza spirituale, riceve in una maniera intellettiva le specie poste fuori dell'anima. Perciò è avvenuto che anche gli antichi chiamarono « Magazzino delle specie » l'*Intelletto possibile* che le riceve in sè stesso (1). »

---

(1) « Sicut sentire est quoddam cognoscere, et sentimus quandoque quidem in potentia, quandoque autem in actu; sic et intelligere, cognoscere quoddam est, et quandoque quidem intelligimus in potentia et quandoque in actu. Ex hoc autem sequitur quod sentire sit quoddam pati a sensibili, aut aliquid simile passioni; et quod intelligere sit aliquod pati ab intelligibili, vel alterum aliquod huiusmodi, scilicet simile passioni. Atqui sensus est passiva potentia, ergo et intellectus, in quo recipiuntur omnes species intelligibiles, quas anima intelligit et cognoscit res extra se positas: quia simile a simili cognoscitur. Unde etiam veteres *Intellectum possibilem* dixerunt locus specierum, eo quod intellectus est receptivus ipsarum (*De anima*, lib. II lect. 7). »

Si vede dal sin qui detto che non ci ha nulla nè di più esatto, nè di più filosofico, nè anche di più elegante e di più felice che il nome d'*intelletto-possibile* o d'*intelletto-paziente*, che la filosofia cristiana ha attribuito alla facoltà dell'intelletto di ricevere le idee, e che i nostri cartesiani, avendo qualificato di *nomi barbari*, questi vocaboli, contenenti essi soli tutto un trattato, hanno dato pruova di non capire per niente il linguaggio e le cose filosofiche. E quello che in ciò v'ha di più lagrimevole, si è che mettendo da banda questi vocaboli, come moneta di cattiva lega, la scuola cartesiana non ha saputo sostituirvi nulla di meglio: che essa colle parole ha distrutto la cosa, e non si è più occupata di questo stato dell'anima, come se non esistesse per niente. È a questo modo che ha trattato la psicologia.

Prima di lasciar di parlare dell'*intelletto-possibile*, è bene di fare qualche osservazione sulla MEMORIA, che non è, in fondo, che questo stesso *intelletto-possibile* ridotto in *atto*. Or ecco, secondo san Tommaso, quello che la filosofia cristiana insegna su questo suggetto.

Ogni essere animato, dice il santo Dottore, è mosso da certe intenzioni o idee del bene o del male che gli oggetti esterni possono cagionargli, per cercare ciò che gli conviene, ed evitare ciò che gli è contrario. Sicchè non solo è piacevolmente o dispiacevolmente impressionato da tali oggetti, quando gli son presenti, ma è anche mosso dalle intenzioni o idee del bene o del male che può ricevere da questi stessi oggetti, quando sono *allontanati* da lui. Gli è dunque anche chiaro

che conserva in sè le intenzioni o le idee delle impressioni buone o cattive che ha ricevuto nei suoi rapporti esterni. Or, questa facoltà, per la quale e nella quale l'essere animato conserva queste intenzioni o idee, per servirsene secondo i suoi bisogni intellettuali o fisici, è quello che dicesi LA MEMORIA. La memoria è dunque « il tesoro dei sensi o delle intenzioni e delle idee cagionate nell'essere animato dagli oggetti sensibili; *Memoria est thesaurus sensuum seu idearum sensibilium (De memoria et reminiscentia).* »

Ho veduto in qualche luogo una figura triangolare per l'operazione del mio intelletto agente, ho spogliato di tutte le sue condizioni materiali il fantasma o l'immagine che il mio occhio ha trasmesso alla mia fantasia, ho fatto astrazione della sua grandezza, del suo colore, del luogo e del tempo in cui ho veduto questa figura, e me ne sono formato il concetto generale, astratto, l'idea del triangolo. Quest' idea, che mi son formato del triangolo, in generale, non abbandona la mia mente, come l'immagine, che m'ha trasmesso la mia visione di questo triangolo particolare, non lascia la mia immaginazione. Questa idea DEL triangolo rimane nella facoltà del mio intelletto, che si chiama intelletto-possibile, e che è la mia facoltà atta a *ricevere* le specie intelligibili o generali, *potentia receptiva specierum intelligibilium;* come l'immagine di QUESTO triangolo che ho veduto, rimane scolpita nella mia fantasia che è la potenza atta a ricevere le specie sensibili o particolari.

Qualche tempo dopo vedo un corpo; lo confronto all'istante coll'idea che è in me del triangolo; e scorgendo

che vi ha conformità tra l'idea che ho del triangolo e *questo* corpo, giudico e affermo che quest' è un corpo triangolare; e se ho bene applicato l'idea che avevo del triangolo a questo corpo, e se ho veramente incontrato che tra questo corpo e la mia idea del triangolo ci ha una somiglianza, una conformità esatta, ho trovata la verità che non è che l'equazione o la conformità tra l' idea generale che è in me della cosa e quella cosa che è fuori di me: *æquatio rei et intellectus.*

Ma, l'animale *ragionevole*, l'uomo, essere intellettivo e sensitivo al tempo istesso, secondo si è veduto, non solo conosce, come l'essere *irragionevole*, il bruto, gli oggetti esterni, ma anche li comprende come la sostanza-separata, l'angelo. Il bruto vedendo un uomo non conosce che quell'uomo. Ma io, uomo, vedendo un altro uomo non solo conosco *quell'* uomo, ma comprendo l'uomo ed anco tutti gli uomini; perchè non solo so che cos'è *quell'* uomo, ma ancora *ciò che è l'uomo.* Mentre dunque il bruto non percepisce in sè stesso che la specie *sensibile*, singolare dell'oggetto esterno, l'uomo, per giunta, ne percepisce la specie *intelligibile*, universale, la quiddità; e mentre il bruto non ha che la semplice *immagine*, l'uomo ha l'immagine e l'idea delle cose che hanno colpito i suoi sensi. E poichè l'uomo, come la bestia, conserva le intenzioni o le idee che si sono formate in lui, all'occasione delle impressioni ricevute dagli oggetti esterni, l'uomo ha la memoria delle immagini e la memoria delle idee; mentre la bestia, che la mancanza dell'intelletto (*quibus non est intellectus*) rende

estranea alle idee, non ha che la memoria delle immagini.

Non è ricevuto nulla che secondo la capacità e la natura del *recipiente*. Perciò dunque l'intelletto, ordinato dalla sua natura all' Universale, non può ricevere in lui che la specie intelligibile, l'idea, o ciò che ha le condizioni dell'universalità. Per contrario la fantasia (*phantasia*), ordinata dalla sua natura al particolare, non può ricevere in essa che ciò che ha le condizioni della singolarità, la specie sensibile, l'immagine.

L'uomo dunque conserva le idee nell'intelletto, e nella fantasia conserva le immagini delle cose. Ci ha quindi due sorta di memorie: la memoria *intellettiva* o la memoria delle idee, e la memoria *sensitiva* o la memoria delle immagini.

Ma come, l'atto per cui l'uomo immagina e l'atto per cui si ricorda delle immagini, sebbene sieno due atti distinti, non lasciano d'essere due atti della stessa facoltà, la fantasia; così l'atto per cui l'uomo comprende e l'atto per cui si ricorda delle idee, sebbene sieno due atti distinti, non lasciano neppur d'essere due atti della stessa facoltà, l'intelletto. La memoria intellettiva, non è dunque una facoltà diversa dall'intelletto.

Ed è perchè spetta allo stesso suggetto che riceve, di conservare ciò che ha ricevuto. Ma nell'uomo, è l'*intelletto-possibile* che riceve le idee; dunque spetta a lui di conservarle, ed è in esso che le idee si conservano: per cui l'è detto « il magazzino delle idee. » Or, la memoria intellettiva non è che « la facoltà

di conservare le idee all'uso del ragionamento; dunque la memoria intellettiva non è che l' *Intelletto possibile*.

La memoria intellettiva o delle idee è una facoltà talmente distinta dalla memoria sensitiva o delle immagini, che l'una non è affatto l'altra; e che l'una sussiste pure senza l' altra, o malgrado l'abbattimento dell'altra. Spesso accade che taluni si ricordano felicemente delle idee, de' principii che hanno acquistato e delle conoscenze che ne derivano, e poi non si ricordano dei luoghi pei quali sono passati, delle persone o delle cose sensibili che hanno veduto, e *viceversa*. Gli uomini d'immaginazione, i matematici i letterati, i poeti, gli artisti, non sono che uomini, aventi la memoria *sensitiva* sommamente forte. I filosofi, i teologi, i dotti, sono per contrario uomini, in cui la memoria *intellettiva* ha una grande potenza. Finalmente, noi abbiam di comune co' bruti la memoria *sensitiva;* ma rispetto alla memoria *intellettiva*, tra gli esseri animali, è nostra proprietà esclusiva, e non l'abbiamo in certo modo comune che cogli angeli.

È pur chiaro che la memoria *sensitiva* è assai più tenace in certi animali perfetti che nell'uomo. Il cane si ricorda più di certi luoghi, di certe cose, che il suo padrone. Tuttavia, anche la memoria sensitiva è d'un ordine più elevato e più nobile nell'uomo, che nella bestia. Gli è vero, dice san Tommaso, che l'uomo rispetto alle forme o alle specie sensibili delle cose, è nelle stesse condizioni che la bestia; perche è colpito nello stesso modo della bestia dal *sensibile-proprio* di ciascun de' suoi sensi. Ma rispetto alla ma-

niera di ricordarsi delle intenzioni del bene e del male, risultato delle immagini ricevute, la è infinitamente diversa nell'uomo e nella bestia. La bestia se le ricorda per un istinto naturale, cieco, determinato da cause esterne e operante sopra di essa con l'uniformità d'una legge di necessità. Perchè, non è che incontrando le stesse cause o gli stessi oggetti che hanno prodotto in essa impressioni piacevoli o dispiacevoli, che si risvegliano, nella sua facoltà sensitiva, le intenzioni o le idee che una tal cosa le è utile ed una tal'altra pregiudizievole, il che dicesi « l'espettativa di casi simili, *expectatio casuum similium.* » Ma non avviene già lo stesso nell'uomo: non solo egli si ricorda, per lo stesso modo che la bestia, delle sensazioni ricevute all'occasione delle sensazioni che riceve, ma per giunta, è padrone di ricordarsi, quando e come gli pare, delle sensazioni ricevute, senza bisogno di qualunque sensazione a ricevere. In guisa che, mentre la memoria sensitiva della bestia non passa dalla potenza all'atto che per la necessità dell'istinto, la memoria sensitiva dell'uomo vi passa anche per una deliberazione della sua volontà.

Finalmente l'uomo non solo può ricordarsi delle idee e delle immagini già ricevute, ma può paragonarle, confrontarle insieme e ricordarsi anche delle intenzioni che le hanno seguite, che son nate nella sua facoltà intellettiva ed hanno determinato la sua facoltà appetitiva, il che la bestia non fa e non può fare. Questa sorta di sillogismo della memoria è ciò che dicesi la REMINISCENZA.

La reminiscenza dunque differisce dalla semplice

memoria, in ciò che la memoria è il ricordare le idee o le immagini-principii, e la reminiscenza è il ricordare le idee o le immagini-principii, ed inoltre anche le idee o le immagini-conseguenze. La reminiscenza differisce pure dal ragionamento perchè il ragionamento è il *discorso* dal noto a ciò che non è affatto noto, mentre la reminiscenza è il *discorso* delle cose note alle cose altra volta note e che hanno lasciato delle tracce nella mente dell'uomo. La reminiscenza è il sillogismo della memoria, come il sillogismo è la reminiscenza della ragione.

La reminiscenza è una facoltà speciale dell'uomo. Perchè, essere intellettivo e sensitivo al tempo istesso, egli solo, tra gli esseri animati, può mettere il suggello dell'intelligenza ed elevare sino all'altezza dell'intelligenza, anche le sue operazioni sensitive; mentre la bestia, essere puramente sensitivo, non può separare dalla sensazione neppure quelle delle sue operazioni che, secondo san Tommaso, hanno qualche cosa di spirituale.

Ecco ciò che è, secondo la filosofia cristiana, questa dottrina dell'*Intelletto-possibile* che la scuola cartesiana han tanto posto in ridicolo. E pur è chiaro che non ci ha nulla di più serio, nè di più ragionevole, nè di più importante che una tale dottrina, distinguente l'Intelletto-possibile dall'Intelletto-agente, la memoria-intellettiva dalla memoria-sensitiva; collocante l'uomo ad una distanza infinita della bestia, e completante la conoscenza dell'essere intellettuale. Sicchè, i panteisti dopo di aver fatto reo governo di questa dottrina hanno fatto l'uomo-sostanza, l'uomo-

macchina, l'uomo-apparenza, l'uomo-accidente; i materialisti non hanno veduto nell'uomo-angelo che l'uomo-bestia, avente comune colla bestia la vita e la stessa fine che essa; e l'uomo, mercè la *grande* filosofia, inaugurata dal Cartesio, non è più che un enimma incomprensibile o un essere dispregevole per l'uomo stesso. Quest'è il progresso vero che si deve a tale filosofia!

§ 16. Spiegazione della teoria sull'INTELLETTO-AGENTE. Necessità di ammettere una virtù, che faccia passare l'intelletto dalla potenza all'ATTO. — Platone, Aristotile, Cartesio, Malebranche e Locke hanno ammesso questa virtù. — Errore, comune a tutti questi filosofi, d'avere ammesso QUESTA virtù fuori dell'uomo, mentre la deve essere collocata nell'uomo. — L'intelletto è, come il senso, evidentemente al tempo istesso, PASSIVO e ATTIVO. — Bella dottrina di san Tommaso sulla luce intellettuale. — Confronto tra questa luce e la luce corporea. — In che modo l'Intelletto-agente rende intelligibili o universali le immagini particolari e sensibili, rischiarandole. — Magnificenza e sublimità di questa dottrina; l'uomo intende elevandosi gradatamente al disopra della materia. — Questa dottrina è conforme alla legge universale: CHE L'INFIMO DEL SUPREMO TOCCA IL SUPREMO DELL'INFIMO, per unire insieme tutti gli esseri.

Ecco ora la teoria dell'*Intelletto-agente*. Essa non è meno stupenda ne'suoi principii, meno importante nelle sue conseguenze, meno immensa nella sua importanza; e i nostri avversari non son meno inescusabili, nè meno insensati di combatterla coi loro sofismi e di vilipenderla co' loro dispregi.

Niuna facoltà *passiva* o in *potenza* non è posta in *atto* da sè-stessa, nè da un altro essere che non sia

esso stesso che in *potenza*. Nissuna facoltà passiva o in potenza non può passare all'atto che per un essere o un principio in atto. Per la qual cosa la facoltà sensitiva, essendo una facoltà passiva, non è messa in atto che dalle cose sensibili, già esse stesse in atto. Come dunque la potenza sensitiva-passiva non è costituita in atto che dal sensibile in atto; così, la potenza intellettiva-passiva, o l'Intelletto-possibile, non è costituita in atto che dall'intelligibile in atto. Ecco in che modo san Tommaso argomenta su questo suggetto.

« Le forme delle cose naturali che esistono nella materia non sono *intelligibili* in atto, ma solo in *potenza*, perchè nissuna cosa non può essere colta dall'Intelletto (potenza che non si riferisce che all'universale) se non ha essa rivestito le condizioni dell'universalità; cioè che niuna cosa non è intelligibile che in quanto la è indeterminata e libera di tutte le condizioni materiali che ne formano un essere singolare e particolare. Ma le forme (quiddità), che sono nella materia sono determinate, ristrette, particolareggiate da condizioni materiali: esse non sono dunque intelligibili, ma *capaci* di divenirlo; esse non sono intelligibili che in potenza e non in atto. Bisogna adunque di necessità ammettere una virtù qualunque che rende intelligibili in atto le forme intelligibili in potenza. Or, è questa virtù che noi chiamiamo INTELLETTO-AGENTE; perchè non ci ha nulla che esprima meglio di questo nome l'inclita fonzione che gli è propria, la fonzione di elevare il sensibile e di creare l'intelligibile in atto. »

La necessità di ammettere una tale virtù è stata conosciuta da tutti i filosofi che hanno scritto sistemi sull'origine delle idee; e non potea essere altrimenti. Perchè è un fatto che colpisce la vista d'ogni osservatore, che l'uomo, vedendo, a mo' d'esempio, *quel* leone, sente che ha nella mente l'idea *del* leone; che vedendo *questo* particolare, trova che possiede in sè un concetto universale. Il fenomeno essendo dunque innegabile, si è dovuto ricercare di spiegarne la causa; e da ciò ha derivato il consenso unanime de' filosofi d'ammettere un principio a cui si possa attribuire il mistero incomprensibile d'una tale trasformazione.

Solo i filosofi antichi e moderni, che hanno filosofato fuori della religione e delle tradizioni dell'umanità, non hanno ammesso questa virtù che come esistente fuori dell'intelletto dell'uomo; e solo i filosofi che si sono rischiarati alla luce dei dogmi del cristianesimo, solo i filosofi che hanno preso per base questo principio: *Che l'intelligenza umana, immagine fedele dell'intelligenza divina, dee formarsi essa stessa in sè stessa la sua idea, come Dio genera di sè stesso e in sè stesso il suo Verbo,* solo questi filosofi hanno posto nello stesso Intelletto umano, l'ineffabile virtù per cui esso cambia in specie intelligibili le specie sensibili che gli han trasmesso i sensi, l'immagine in idea.

Platone che, come si è veduto (§ 6), avea ammesso il principio non meno empio che assurdo: « Che le forme delle cose sussistono allo stato immateriale in sè stesse e per sè stesse, » avea sognato che come

queste forme sdrucciolandosi nella materia fanno le cose naturali, così sdrucciolandosi nello spirito, esse vi producono i concetti generali o le idee. Per Platone adunque la virtù generativa delle idee non è che nelle stesse idee; e con questo edificò un mondo immaginario, magico e gittò i fondamenti dell'idealismo.

È vero che Aristotile ha attribuito all'intelletto umano la facoltà di formarsi le idee. Ma le idee di Aristotile, non avendo la loro prima ragione nell'intelletto divino e non essendo che uno scherzo della nostra mente, non hanno alcuno di quei caratteri di realtà, di principalità, di stabilità, d'universalità, di eternità, che, soli, secondo la magnifica dottrina di sant'Agostino, fanno delle idee le forme delle cose, e che esse non prendono che dall'intelletto divino: *Sunt ideæ principales formæ, vel rationes rerum stabiles quæ ipsæ formatæ non sunt, ac per hoc æternæ et semper eodem modo se habentes, quæ in divina Intelligentia continentur.... quarum participatione fit quidquid est, quomodo est.* In una parola, le idee di Aristotile non sono in alcun modo idee; e, lo ripetiamo, il suo *intelletto agente* non è che l'intelletto *scherzante*, l'intelletto *burlantesi* di tutto e di sè stesso; e con ciò ha, secondo l'abbiamo provato, aperto il cammino al materialismo.

Per Cartesio, è Dio che creandola ha posto le idee nell'anima, e gli oggetti materiali non fanno che ricordarcele. Per Malebranche, le vediamo in Dio, alla occasione che le cose sensibili colpiscono i nostri sensi. In guisa che questi filosofi ammettono, essi pure, una

virtù creatrice delle idee, ma in Dio solo, come loro causa effettrice e nelle cose materiali, come loro cause occasionali.

Finalmente, la stessa scuola materialista non ha potuto ammettere una simigliante virtù. Solo Locke e Condillac, ringiovanendo le assurdità di Epicuro, hanno stabilito questa virtù ne' sensi, e le idee, per questi adoratori della materia, non essendo che *sensazioni trasformate*, sono i sensi che *trasformano* le immagini in idee.

È dunque certo, che tutti, sotto nomi e modi diversi, riconoscono l'esistenza d'una virtù, generante in noi le idee, e che un Intelletto *agente* qualunque, o nell'uomo o fuori dell'uomo, esiste del consenso di tutti.

Il grande e funesto errore, comune a tutti i sistemi immaginati fuori del sistema cristiano, per fissare la natura di questa virtù e le sue attribuzioni, è che ammettono tutti questa virtù, che modifica l'intelletto, come una virtù separata e distinta dallo stesso intelletto, il che è manifestamente assurdo. Perchè tutto ciò che opera, deve avere in sè stesso il principio formale della sua operazione: se non ha affatto questo principio in sè, come inerente alla sua natura, allora non è già esso, ma un altro, che fa tutto ciò che si fa in lui, ed esso non opera affatto. Nissuno essere dunque non può operare.... per una virtù che non è in lui, e che sia, secondo la sua sostanza, distinta e separata da lui. Ora, l'intelletto umano, comprendendo, percependo cioè la quiddità delle cose, opera EGLI, e non già un altro. Perchè la nostra in-

tima esperienza c'insegna che non solo comprendiamo quando vogliamo, ma ancora che, quando ci piace, facciamo astrazioni, *esseri di ragione*, ci formiamo pensieri che non hanno niente di materiale; in una parola, che non solo riceviamo, ma che ci formiamo anche noi stessi l'intelligibile. Se dunque siamo noi che operiamo così, è in noi che abbiamo il principio formale di queste operazioni. Se è l'intelletto che *agisce*, è nell'intelletto che si trova il principio *agente*. L'ipotesi adunque dell'*Intelletto-agente* è una necessità di natura; e quindi essa è una verità tanto incontrastabile, quanto le altre ipotesi sono errori incontrastabili.

È vero che, secondo ce lo dice san Tommaso, come *sentire* è *patire* per parte del sensibile, comprendere, è patire per parte dell'intelligibile. Ma come, il senso, sebbene sia colpito dall'oggetto sensibile, esso non lascia di sentire, non lascia menomamente di formarsi le immagini degli oggetti e non lascia d'essere, sotto diversi rapporti, paziente e agente allo stesso tempo: così l'intelletto, sebbene sia modificato dall'oggetto intelligibile, *egli* non lascia menomamente d'intendere, di formarsi le idee degli oggetti e d'essere, sotto diversi rapporti, *paziente* e *agente* al tempo istesso. Solo ne risulta dall'insieme di tai sorprendenti fenomeni una dimostrazione nuova della necessità d'ammettere che l'intelletto, come il senso, è una doppia facoltà, una doppia potenza, e che è *Intelletto-agente* e *Intelletto-paziente* o *possibile*. In tutti i casi, come non si può negare al senso il principio formale per cui sente il sensibile, così non si può negare all'in-

telletto il principio formale per cui comprende l'intelligibile. Siccome il contestare al senso la facoltà di formare immagini, è un negare, che il senso è senso; così, il contestare all'intelletto la facoltà di formare idee, è un negare che l'intelletto è intelletto. Gli è dunque tanto certo, tanto chiaro che l'intelletto è comprendente, o avente in sè la virtù intellettiva, quanto è certo e manifesto che il senso è sentente, o avente in sè la virtù sensitiva.

Nel corso di questo capitolo e nei seguenti dimostreremo che fra tutte le ipotesi che si conoscono sulla natura dell'intelletto, la sola ipotesi cristiana che pone nell'*intelletto-agente* dell'uomo la virtù che cambia per lui in concetto generale il fantasma particolare, è ragionevole, certa, nobile, sublime; che essa sola spiega, per quanto si può spiegare, il mistero dell'intelligenza umana, e che essa sola è conforme a' disegni di Dio nella creazione del mondo. Per ora, seguiteremo a svilupparla.

Ricordiamo dapprima, ancora una volta, quel bel luogo in cui san Tommaso espone come il nostro intelletto-agente opera sulle specie sensibili, se le rende intelligibili e forma le idee.

« L' intelletto agente, dice egli, ricevendo i fantasmi per mezzo de'sensi, li rende intelligibili *in atto* per via d'una specie d'astrazione. Sotto questo rapporto adunque, e avuto riguardo a' fantasmi, pei quali incomincia l'operazione intellettuale, si potrebbe dire che questa operazione è cagionata dai sensi. Ma, siccome non sono i fantasmi che modificano l'*intelletto-possibile* (poichè non sono una causa sufficiente per pro-

Da queste teorie sì alte e sì chiare del nostro Dottore ne segue che la causa delle specie intelligibili (concezioni) non è nè nei fantasmi soli nè nell'intelletto agente solo, ma nei fantasmi *rischiarati* dalla luce dell'intelletto agente, per divenire intelligibili in atto. Procuriamo di spiegare ancora di più questa profonda dottrina.

È un fatto certo, che le specie (le quiddità, le forme) delle cose sensibili, che si trovano in queste stesse cose con tutte le determinazioni della materia, non solo del luogo, del tempo, della grandezza e degli altri accidenti individuanti *la* cosa, ma ancora di *tal* luogo, di *tal* tempo, di *tale* grandezza e di *tali* accidenti, individuanti *questa* cosa, è un fatto certo, dico, che queste specie, passando da'nostri sensi esterni al nostro senso interiore, conservano meno delle condizioni materiali che le ravvolgono, e che giugnendo alla nostra facoltà immaginativa, esse vi sono, secondo l'espressione del Dottore angelico, in certo modo, spiritualizzate. Tuttavia, sino a che rimangono in questa facoltà, che è una potenza sensitiva e che abbiam comune co'bruti, esse non sono abbastanza spogliate, abbastanza libere delle loro condizioni materiali, per entrare nel dominio dell' intelletto, dove niente di sin-

---

« turam nisi ut hanc. Sed intellectus noster potest in abstractione
« considerare quod in concretione cognoscit. Etsi enim cognoscat
« res habentes formam in materia, tamen resolvit compositum in
« utrumque et considerat ipsam formam per se (I p., qu. 12,
« art. 4, ad. 3). »

golare, di particolare e di materiale non può penetrare; ed esse, intelligibili in potenza, non possono divenire intelligibili in atto, nè trasformarsi, d'immagini che sono, in idee. Ancora meno possono esse operare questa trasformazione per sè stesse. Perchè, spiritualizzate per quanto volete, nel loro misterioso passaggio dei sensi esterni al senso interiore, e dal loro stato di sensazioni allo stato d'immagine (fantasma) sempre è vero che la *fantasia* in cui l'immagine si scolpisce e si ferma, non conosce la natura, la quiddità *determinata* della cosa, che in quanto l'è quella cosa e non un'altra. Sempre è vero che, sebbene la quiddità, la natura della cosa sia contenuta potenzialmente (*potentialiter*) nella sua immagine, tuttavia questa immagine non è che *tale* concezione particolare e non può essere l'oggetto dell'intelletto, il quale non può avere rapporti che coll'universale. Non è dunque che per una virtù, totalmente estranea al fantasma e alla *fantasia* dove risiede, che questo fantasma può essere *universalizzato* e divenire la specie intelligibile, da cui l'*intelletto-possibile*, disposto, in potenza a comprendere, diviene comprendente in atto. Or questa virtù non è che la luce intellettuale, propria dell'*intelletto-agente.*

Questa luce intellettuale, dice san Tommaso, è dunque, rispetto alle immagini, a' fantasmi degli oggetti esterni che i nostri sensi trasmettono alla *fantasia*, precisamente ciò che è la luce materiale rispetto agli stessi oggetti esterni che colpiscono la nostra vista: *Se habet ad phantasma, sicut lumen ad colo-*

res. Pensiero bello e sublime, che ne rivela tanti altri ancora più sublimi e più belli.

Vedete di che è capace la luce materiale. La luce materiale, splendore misterioso della faccia del Dio creatore, secondo sant' Ambrogio [1], come la luce evangelica, secondo san Paolo, è lo splendore della faccia del Dio redentore [2], la più nobile, la più potente, come la più graziosa di tutte le creazioni puramente materiali, cadendo al tempo istesso sui corpi e riflettendosi da' corpi, visibili in potenza, li fa visibili in atto, produce essa un fenomeno più sorprendente ancora sui nostri propri occhi. Essa li innalza ad una grande potenza; essa li rende capaci di formarsi l'immagine intenzionale dell'oggetto senza l'oggetto, di cogliere il materiale senza la materia, e, secondo la bella espressione del Dottore angelico, essa fornisce d'una sorta d'intelligenza l'organo della vista e ne fa un senso altamente intellettivo: *Visus est sensus maxime intellectivus.*

Or, siccome il nostro occhio, armato della potenza prodigiosa della luce materiale, comprende in questa stessa luce i corpi sui quali si ferma, li spoglia di tutte le loro rozzezze materiali, e forma all'istante dei ritratti fedeli delle immagini tutte spirituali, e spiri-

---

(1) « Deus vidit lucem, et vultu suo illuminavit (*Hexameron*, « lib. I). »

(2) « Deus illuxit in cordibus, ad illuminationem scientiæ claritatis Dei, in facie Christi Iesu (II *Corinth.*, 4). »

tualizza il materiale; così il nostro intelletto-agente, fornito della potenza, ancora più prodigiosa, della luce intellettuale, cinge da ogni parte e circonda di questa stessa luce il fantasma, l'immagine dell'oggetto che la *fantasia* gli presenta; gli toglie tutte le sue qualità sensibili, ne fa uscire la specie intelligibile che v'era *potenzialmente* nascosta, ne crea un concetto generale, un' idea e universalizza il particolare. È dunque per lo stesso procedere, col quale rende i corpi *immaginabili* e fa i fantasmi, che l' intelletto-agente rende i fantasmi intelligibili e forma le idee.

Da ciò si comprende come questo intelletto, secondo san Tommaso, non compie le sue astrazioni; non trova per così dire, la quiddità della cosa, contenuta nel fantasma, che rischiarando lo stesso fantasma. Questa *astrazione per illuminazione*, dalla parte dell'intelletto, non è dunque altro che l'*intelletto-agente* applicante la luce intellettiva a' fantasmi, scolpiti nell'immaginazione, e facendo delle quiddità indeterminate, universali; come la *visione per illuminazione* dalla parte dell'occhio, non è altro che *l'organo veggente*, applicante la luce materiale al corpo sottoposto alla vista e facendo delle immagini immateriali. Perciò dunque, se l'occhio, l'intelletto del corpo, ma potenza sempre corporea, possiede la sublime virtù di spiritualizzare il materiale e d'improvvisare immagini, con qual ragione si negherà all'intelletto, l'occhio dello spirito, ma sempre potenza direi quasi divina, l'ineffabile virtù di universalizzare il particolare e di creare delle idee?

Secondo questa teoria, la quiddità della cosa, que-

sta concezione generale, questa idea della cosa, al momento istesso in cui essa, per virtù dell'*intelletto-agente*, è estratta dal fantasma, è ricevuta nell'*intelletto-possibile*, e non è che allora che la specie, che non era che obbiettivamente intelligibile, diviene subbiettivamente, formalmente intelligibile, e che l'intelletto vede la cosa nella sua natura universale, legge dentro (*intus legit*), l'intende e ne ha l'idea. Perchè la specie, fino a che non è ricevuta nell'intelletto-possibile, è atta certo, per l'azione dell'*intelletto-agente*, a costituire in atto l'intelletto-possibile, ma non è ancora il suo atto.

Sicchè, secondo questa grande e sublime teoria cristiana sull'*intellezione*, il più sorprendente fenomeno dello spirito umano, è per gradi che la conoscenza si opera, si compie e s'innalza alla sua più alta potenza e perfezione. La nostra conoscenza non è che un lavoro d'ascensione. Al momento che siamo colpiti da uno degli oggetti che ci circondano, e che volgiamo la nostra attenzione sopra di lui, cominciamo ad innalzarci sopra di lui. Egli perde successivamente rispetto a noi le sue condizioni materiali che lo determinano, l'individuano; la nostra azione sopra di esso si semplifica, si spiritualizza nella stessa misura, si estende, ingrandisce, sale e colla rapidità del lampo, traversa diversi mondi, il mondo corporale, il mondo sensibile, il mondo intenzionale, il mondo degli angeli, e non si ferma che a' piedi di Dio. L'impressione fisica dell'oggetto produce in noi la sensazione, la sensazione si trasforma in immagine, l'immagine diventa idea; per l'idea dividiamo cogli angeli la ma-

niera di vedere l'universale; e per questa visione angelica comunichiamo coll' INFINITO, e l'INFINITO è Dio. Incominciamo col sentire, e finiamo col comprendere. Incominciamo col materiale, il finito, la specie, e passando pel sensibile, finiamo per raggiungere lo spirituale, l'intelligibile, l'universale, l'infinito; ed è in un istante che terminiamo questo immenso cammino che ci conduce fino a Dio.

Notate pure che la specie, secondo la stessa teoria, è al tempo istesso, sotto diversi rapporti, determinata e indeterminata, sensibile ed intelligibile; sensibile rispetto al suo essere, perch'essa è anche nel fantasma; intelligibile, perchè è illuminata, cioè a dire che il fenomeno corporale della sensazione ha già qualche cosa di spirituale; che l'immagine particolare dell' oggetto ha qualche cosa d'universale, e che l'universale dell'idea ha dell'infinito, di Dio. Perciò dunque, questa teoria è sommamente conforme alla gran legge dalla quale risultano l'ordine e le armonie dell'universo, la legge dei rapporti, pei quali l'infimo del sommo partecipa il sommo dell'infimo, l'infimo dell'intelligibile s'unisce al sommo del sensibile, e l'infimo del sensibile stende la mano al sommo del materiale; in ogni essere, la legge dell' esistenza simultanea, delle qualità diverse che ne fanno un essere medio, risguardante i due estremi, legandoli tra loro e col tutto; la legge delle gradazioni, delle transazioni per le quali non si fa nulla d'un colpo, ma tutto procede per gradi, nella formazione delle cose e nel loro modo d'essere e d'operare. Questa dunque è alta filosofia.

§ 47. Conformità del sistema cristiano, sull'origine delle idee, coi luoghi della Scrittura, risguardanti questo suggetto, nel modo che li hanno interpretati sant'Agostino e san Tommaso. — Il cartesianismo appoggiandosi sulle parole di san Giovanni: IL VERBO È LA LUCE VERA, ecc., ha abusato della Scrittura. — La dottrina di san Tommaso, sulla visione dell'essenza divina, spiega sempre più la sua dottrina sulla visione delle idee. — Una breve lezione al semirazionalismo che ha accusato san Tommaso d'avere posto un intermezzo tra l'Intelletto e l'idea. — Le quattro luci dell'Intelletto umano. — Magnificenza e grandezza dell'ideologia cristiana.

La teoria cristiana della formazione delle idee, per via *d'illuminazione*, per parte del nostro intelletto, è ancora la sola conforme a' due magnifici e sublimi luoghi dei Libri santi, che, per consenso di tutti i filosofi cristiani, rinchiudono la vera filosofia delle idee. L'uno di questi luoghi è quello di Davide, il profeta evangelista, dicendo al Signore: « La luce del vostro volto è scolpita su noi: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* (Psal. IV). » L'altro è quello in cui san Giovanni, l'Evangelista profeta, ci ha rivelato che « Il Verbo eterno di Dio è la vera luce che illumina ogni uomo veniente in questo mondo: *Verbum.... erat lux vera illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum* (Joan. 1). »

Sant'Agostino e san Tommaso i due più grandi lumi della scienza cristiana, i due interpreti i più felici dello spirito e della lettera del sacro Codice, non hanno trovato affatto, come si è veduto (vol. II,

pag. 230), nelle parole citate di Davide, che *la luce del volto di Dio* comunichi al nostro intelletto le idee; non vi hanno trovato, alla lettera, che un soccorso, un mezzo, pel cui aiuto il nostro intelletto si forma ESSO le idee. Specialmente per san Tommaso, *il Verbo che illumina ogni uomo veniente in questo mondo* non è, ripetiamo, che il Verbo, innalzante il nostro intelletto all'altezza dell'Intelligibile *in atto*, rendendolo capace di vedere l'Universale, all'occasione del particolare, e non il Verbo, comunicantegli le idee, bello che fatte. Ed è specialmente su questo luogo di san Giovanni che ha egli stabilito la sua sublime teoria dell'Intelletto agente e generante in sè stesso le sue proprie idee. Ciò è chiaro in quelle belle parole che abbiamo tanto spesso citato e che non sono mai abbastanza ripetute: « L'Intelletto-agente non è altro che una certa participazione della luce di Dio, CONFORME a quel luogo di san Giovanni: EGLI ERA LA LUCE CHE ILLUMINA OGNI UOMO VENIENTE IN QUESTO MONDO: *Intellectus agens nihil aliud est nisi participatio quædam luminis divini,* JUXTA *illud Ioannis:* ERAT LUX VERA ILLUMINANS OMNEM HOMINEM VENIENTEM IN HUNC MUNDUM. »

Tutti i filosofi cristiani che l'hanno seguìto appoggiandosi sulle testimonianze di questo Dottore de' dottori, la cui autorità è sì grande nella Chiesa, non hanno inteso che nello stesso senso le belle parole di san Giovanni, e non hanno mai avuto, sino alla fine del decimosettimo secolo, la folle idea di credersi, nell'interpretazione del Vangelo, più profondi del santo

autore della CATENA AUREA SUGLI EVANGELI; e, rispetto alla quistione delle idee, si sono essi ugualmente contentati della teoria dell' Intelletto-agente di san Tommaso e della pruova tratta dall'Evangelo, su cui l'angelico Dottore l'avea fondata.

Il cartesianismo si è condotto d'una ben altra maniera. Attribuendo solo a sè più lena che a tutte le scuole cristiane riunite, che l'aveano da mille anni preceduto, si è posto superbamente al disopra di tutti i grandi maestri di teologia e di filosofia, tra cui non era neppure degno d'essere ammesso come discepolo; e, credendo di comprendere i Libri divini meglio di sant'Agostino e di san Tommaso, non ha veduto nei citati testi che la conferma e la pruova de' suoi lagrimevoli sogni. « Se è il Verbo, diceva, che illumina l'uomo; se è la luce del volto di Dio che è scolpita nella mente dell'uomo, una delle due: o è dal Verbo che ci vengono direttamente le idee, o non vediamo le idee che nel Verbo. »

Bisogna essere bene stupido e molto cieco per non vedere che tai conseguenze in luogo di derivare legittimamente da tali premesse ne sono formalmente escluse. Poichè, in tai luoghi non è quistione che di *luce*, è manifestamente conforme allo spirito e alla lettera di quelli stessi luoghi, di credere che lo Spirito Santo abbia voluto apprenderci che la luce intellettuale del Verbo non agisce nella nostra mente che nello stesso modo con cui la luce corporea agisce sui nostri occhi.

Questo commento appartiene a sant'Agostino, il quale, nel bellissimo luogo che abbiamo più su ve-

duto (pag. 159) ha detto: « L'anima intelligente in virtù della natura che il suo autore le ha fatto, non vede le cose intelligibili che in una certa luce *incorporea*, NELLO STESSO MODO che l'occhio del corpo vede tutte le cose materiali, poste intorno a sè, nella luce *corporea*. »

Or, è positivo che la *luce corporea* non dà all'occhio totalmente fatte le immagini sensibili degli oggetti, ma solo gli comunica la sublime virtù di farsele esso stesso. Se dunque la luce intellettuale, secondo l'interpretazione delle parole della Scrittura, fatta da sant' Agostino, opera nella nostra anima NELLO STESSO MODO con cui la luce corporea opera sui nostri sensi, si dee conchiudere che la luce intellettuale non dà, neppur essa, all'intelletto le idee intelligibili delle cose totalmente formate, ma solo gli fornisce l'ineffabile virtù di formarsele esso stesso; che, come la luce corporea non ha in sè stessa le immagini sensibili e non è affatto l'immagine, ma la facoltà *d'immaginare;* così la luce intellettuale non ha in sè le idee, non è affatto l'idea, ma la virtù di *ideare;* e che in fine, come per la luce corporea, è l'occhio medesimo che coglie il materiale senza la materia e traccia l'immagine; così, per la luce intellettuale, è l'intelletto medesimo che scopre l'universale nel particolare e crea l'idea.

Ecco l'interpretazione chiara, semplice, naturale dei luoghi della Scrittura, risguardante l'azione della luce di Dio sulla mente dell'uomo; ecco la teoria cristiana dell' *Intelletto-agente*, perfettamente conforme allo spirito e alla lettera della Scrittura, ed ecco il carte-

sianismo convinto d'abusare della Scrittura, di non intendere niente della Scrittura, e d'ingannarsi tanto ignorantemente sull'azione della luce di Dio, quanto sulla natura delle facoltà dell'uomo.

La teoria della filosofia cristiana sulla conoscenza secondo l'è stata formolata da san Tommaso, non è, in fine, che il più grande dei misteri dell'intelligenza dimorante ancor sulla terra, spiegato pei lumi ridondanti dal più grande de' misteri dell'intelligenza beata nel cielo.

« La creatura ragionevole, ha detto questo grande Dottore, non può trovare la sua ultima perfezione che là dove essa ha il principio del suo essere; perchè non v' ha perfezione per l'essere, qualunque siasi, che in quanto è unito al suo principio [1]. » E san Tommaso appoggiandosi su questa verità ha provato contro Abelardo: Che volendo restar fedele agli insegnamenti della fede, bisogna assolutamente ammettere che i Beati, in cielo, vedono realmente l'Essenza divina.

Si è veduto (vol. II, § 16) dedurre dagli stessi principii « la necessità che, pure su questa terra, la nostra intelligenza conosca la verità, non la verità qualunque, ma la verità che è fonte d'ogni verità, la verità che è principio d'ogni verità. » Or, la *fonte*, il *principio d'ogni verità* non è che nell'Essenza divina,

---

[1] « Ultima perfectio rationalis creaturæ in ipso est, quod est ei « principium essendi. In tantum enim unumquodque perfectum « est, quod ad suum principium attingit (I p., qu. 12, art. 1) » .

dove si trovano le *ragioni eterne, le idee per le quali tutto è stato fatto*. Dunque per la stessa ragione per cui, secondo i disegni della Bontà divina, nella creazione dell'uomo, saremo un giorno innalzati a contemplare in cielo la divina Essenza, e ciò che vi si contiene; siamo stati formati in modo da poter cominciare a vederla su questa terra. Solo lassù noi contempleremo questa divina Essenza, faccia a faccia come la è in sè stessa; quaggiù non possiamo goderne che attraverso l'enigma delle sue opere, nello specchio delle idee che ce la rappresenta: *Videmus nunc per speculum et in ænigmate; tunc autem facie ad faciem* (1, Corinth., 13). *Cum apparuerit..... videbimus Eum sicuti est* (Ioan., 3).

Come il fine di questa doppia conoscenza è lo stesso, il mezzo col quale essa si opera è anche in certo modo lo stesso.

« Iddio, dice la Scrittura, abita nel centro d'una luce inaccessibile: *Lucem inhabitat inaccessibilem* (1, Tim., IV). È quindi impossibile che un intelletto creato veda l'Essenza divina colle sue proprie forze naturali. In che modo dunque avviene egli che i beati godono d'una tale visione? Ecco in che modo san Tommaso ha filosofato su tal suggetto.

« Niente può essere innalzato a qualche cosa che eccede la sua natura, se non v'è preparato da una disposizione che sia al disopra della sua natura (1).

(1) « Omne quod elevatur ad aliquid, quod excedit suam naturam,
« oportet quod disponatur aliqua dispositione quæ sit supra suam
« naturam (I p., q. 12, art. 5). »

La visione dell'Essenza divina eccede la natura d'ogni intelletto creato. Dunque ha bisogno d'una disposizione soprannaturale che lo prepari e l'innalzi ad una sì grande altezza; ha bisogno che la grazia divina aumenti la sua naturale virtù di comprendere [1].

Questo aumento della virtù intellettuale si chiama *Illuminazione dell'intelletto*, e *Lume* o *Splendore*, la cosa stessa che l'intelletto comprende [2].

È ciò che dicesi la luce della gloria, *Lumen gloriæ*; per questa luce i beati non veggono Dio se essa luce non li ha resi DEIFORMI o simili a Dio; avendo detto san Giovanni: « Quando si svelerà a noi, diverremo simili a lui [3]. »

Or, eccetto che la visione diretta e manifesta dell'Essenza divina nel cielo, è un prodigio del Dio autore della grazia, e che la visione di quaggiù, enigmatica, indiretta delle ragioni eterne, delle idee, è un prodigio del Dio autore della natura, l'economia o il modo con cui queste due visioni si compiono è uguale.

L'intelletto agente, non si può mai ripeterlo abba-

---

[1] « Cum visus naturalis non sufficiat ad Dei essentiam videndam, oportet quod aliqua dispositio supernaturalis el superaddatur, ad hoc quod elevetur in tantam sublimitatem... Oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi (*Ibid.*). »

[2] « Hoc augmentum virtutis intellectivæ *illuminationem intellectus* vocamus; sicut et ipsum intelligibile vocatur *lumen et lux* (*ibid.*). »

[3] « Beati Deum videntes, secundum hoc lumen, efficientur Deiformes, id est Deo = similes; iuxta illud (1, Ioan., 3): Cum apparuerit similes ei erimus (*Ibid.*). »

stanza, non è altro, secondo la bella parola di san Tommaso, « che una certa partecipazione della luce di Dio: lo stesso evangelista san Giovanni avendo detto: « Il Verbo era la vera luce che illumina ogni uomo veniente in questo mondo; *Intellectus agens nihil aliud est nisi participatio quædam luminis divini, iuxta illud* (Ioan. I): *Erat lux vera*, etc. » Come dunque la luce della gloria è necessaria, come qualche cosa che perfeziona l' intelletto de' Beati e lo fortifica in modo da potere ragguardare Dio ([1]); similmente il lume naturale, riflettendo, esso pure, dalla fonte d'ogni lume, il Verbo, e costituendo l' intelletto agente, non gli è necessario che come un principio, perfezionante l' intelletto, e fortificandolo in modo da poter comprendere l'universale o l'infinito.

La luce della gloria non rende i Beati capaci di vedere Dio faccia a faccia, se non se innalzandosi fino a Dio e facendone qualche cosa che rassomigli a Dio. Similmente la luce naturale dell'uomo terrestre non lo rende capace di vedere gli universali, le concezioni infinite, le idee, se non lo innalza all' altezza in certo modo di Dio.

Per queste spiegazioni, a dirla di passaggio, è sempre più chiaro che il semirazionalismo non sapeva affatto quello che si diceva, quando accusò san Tommaso d'*avere messo un intermezzo di sua fantasia tra l'intelletto e l'idea*. Per il santo Dottore, la luce della gloria

---

([1]) « Lumen illud requiritur quasi perfectio quædam intellectus, « confortans ipsum ad videndum Deum (*Loc. cit.*). »

non è necessaria all'intelletto che come una certa perfezione che lo fortifica e lo rende capace di vedere Dio. Si può dunque dire che questa luce non è già qualche cosa d'*intermezzo* in cui si vede Dio, ma il mezzo per cui lo si vede. Or tutto questo non toglie la visione immediata di Dio ([1]). Si deve dire lo stesso dell'intelletto-agente. questo riflesso « della luce increata, del Verbo che illumina ogni uomo veniente in questo mondo. » Essa non è data al nostro intelletto che come una perfezione che lo conforta, l'innalza e lo rende capace di vedere le ragioni eterne di Dio, le idee. Questa luce non è dunque un *intermezzo* in cui il nostro intelletto vede l'idea, ma il mezzo per cui la vede; e, quindi questa luce non impedisce, senza alcun dubbio, di vedere direttamente e *senza intermezzo* l'idea.

Or san Tommaso non ammette che questa luce tra l'intelletto e l'idea. Rispetto all'immagine dell'oggetto esterno veduto, che si forma nella nostra immaginazione, non è che una condizione, risultante dall'unione dell'anima col corpo, una condizione necessaria perchè l'intelletto cominci ad esercitare la sua operazione; ma non è nè la causa, nè lo strumento, nè il mezzo della sua operazione. Se dunque, per san Tommaso, nè l'immagine sensibile, nè anche la luce intellettuale non sono affatto *intermezzi*, con qual diritto hanno

---

([1]) « Lumen illud requiritur quasi perfectio quædam intellectus, « confortans eum ad videndum Deum. Et ideo potest dici quod « non est medium in quo Deus videatur, et hoc non tollit imme- « diatam visionem Dei (I p., q. 12, art. 5). »

potuto i semirazionalisti rimproverargli d' *avere ammesso degli intermezzi tra l'intelletto e le* IDEE?

Ma tai grida di fanciulli discoli non impediranno affatto agli uomini seri di levarsi in estasi, d'istruirsi nei sublimi concetti della filosofia cristiana. Perchè, riunendo essa la profonda e bella dottrina del Dottore angelico sulla luce della grazia, e la luce della gloria dell'eternità, colla dottrina di sant'Agostino, che abbiamo esposto, sulla doppia luce che ci rischiara nell'ordine puramente naturale, alla scuola di questi genii sublimi si apprende, che ci ha quattro sorta di luci, sempre divine, a cui è dato all'uomo di partecipare col suo intelletto in questo mondo o nell'altro, e sono: 1.° la luce corporea (*corporea luce*); 2.° la luce incorporea (*incorporea luce*); 3.° la luce della fede, perchè la fede è anche una luce per le anime, *quia fidës lux est animarum;* e 4.° la luce della gloria (*lumen gloriæ*).

Per queste diverse specie di luci, conosciamo sempre Dio in un modo diverso, ma come somma Verità, solo oggetto proprio del nostro intelletto; come per la grazia, su questa terra e nel cielo, possediamo sempre Dio, ma in un modo diverso, come Bene sommo, solo oggetto proprio del nostro cuore. Per la luce corporea conosciamo Dio nello specchio delle sue opere (*per speculum*). Per la luce incorporea lo conosciamo nelle sue intenzioni, nei suoi pensieri, nelle sue ragioni eterne dell'ordine naturale. Per la luce della fede, lo conosciamo nei suoi disegni ineffabili, ne' suoi misteri dell'ordine soprannaturale. Per la luce della glo-

ria, finalmente, lo riconosciamo nella sua essenza, come è in stesso (*videbimus eum sicuti est*).

Ma, non si può ripeterlo abbastanza, come la luce della gloria non è già la rassomiglianza di Dio, ma il mezzo per cui la nostra mente, levata all'ordine deifico, copia, in certo modo, Dio in sè stessa e si forma questa somiglianza (*cum apparuerit similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est*); così la luce o la grazia della fede non è già la verità della fede, ma il mezzo per cui crediamo fermamente, e in un modo soprannaturale, amiamo di credere, siamo felici di credere le verità della fede, contenute nel simbolo della Chiesa: come, in fine, la luce corporea non è già il fantasma, l'immagine del corpo, ma il mezzo per cui il nostro occhio si forma i fantasmi, le immagini di tutti i corpi; così la luce incorporea o puramente intellettuale non è già l'idea, ma il mezzo per cui il nostro intelletto si crea le idee.

Perciò dunque la teoria cristiana sulle idee è in perfetta armonia e forma un tutto, un insieme coerente, logico coll'economia della luce per la quale Iddio rischiara l'uomo, si fa conoscere in diversi modi dall'uomo, in tutti i suoi stati, nel tempo e nella eternità.

Ecco qual è la dottrina delle antiche scuole cristiane sulla natura, le facoltà, le fonzioni dello spirito umano. Ed ecco quello che insegnavano, sopra questo punto capitale della filosofia, quegli scolastici tanto dispregiati da ignoranti e orgogliosi pedanti, incapaci e indegni di capirli. In filosofia non ci ha nulla di più profondo, di più nobile, di più magnifico, e, al tempo

istesso, nulla di più ragionevole, di più semplice, di più naturale e di più chiaro d'una simile dottrina; perchè non ci ha nulla di più vero, nulla di più cristiano. È l'intelletto umano, spiegato per l'intelletto divino, di cui è l'immagine, il riflesso e lo specchio. È l'intelletto umano, preso nel fatto. È la sua vera storia, mentre i sistemi che si è preteso sostituirgli, non sono che romanzo; romanzo di cui l'inconveniente il più certo è di falsare la mente della cristiana gioventù, ed il minore è d'essere incomprensibile per quelli a cui lo s'impone, come per quelli che l'insegnano, ed anco per quelli che l'hanno foggiato; e romanzo finalmente in cui, quando pure non vi si apprendano di grandi errori, non vi s'impara alcuna verità. Per consenso di tutti, ciò è certissimo rispetto a' sistemi nebulosi dei sedicenti psicologisti alemanni che si è voluto naturalizzare in Francia. I due capitoli che seguono ci diranno che è anco precisamente lo stesso, rispetto a' sistemi de' più celebri tra i psicologisti francesi.

CAPITOLO III.

Risposta a certe nuove obbiezioni contro la teoria della filosofia cristiana sulle idee.

§ 48 L'intelligenza umana sebbene tavola rasa da principio non lascia d'introdursi da regina potente nel mondo intellettuale. — I principii di san Tommaso escludono formalmente la dottrina materialista: « Che non ci ha idea senza immagine » e che « ogni idea è stata « dapprima sensazione. » — Vera natura dell'immagine e dell'idea, e impossibilità di trovarsi insieme nella mente. — Un' altra magnifica dottrina di san Tommaso sulla sensazione, e conseguenze che ne derivano. — La teoria della filosofia cristiana sulla conoscenza è la sola che spiega l'uomo ed è la sola vera.

L' ESPORRE la verità, è un vendicarla, un persuaderla, un farla amare. Dunque non abbiamo avuto bisogno che di riprodurre e di sviluppare, secondo l'abbiam fatto, i principii su cui riposa la teoria della filosofia cristiana sulla conoscenza, per condannare l'ingiustizia con cui il semirazionalismo ha osato di attaccare questa sublime e magnifica teoria, e per raccomandarla all'ammirazione e alle simpatie de' nostri lettori.

Tuttavia, siccome il semirazionalismo, in questi attacchi, ha unito alle ingiurie delle pretese obbiezioni,

noi dobbiamo qui ridurre al loro giusto valore almen quelle di queste obbiezioni che danno al sofisma un non so che di serio, e che hanno fatto qualche breccia presso gli spiriti deboli. E ciò sarà sempre per mezzo di nuove esposizioni dei principii di san Tommaso, che noi compiremo questa impresa.

Lo ripetiamo dunque ancora una volta, il nostro lettore non perderà nulla, se seguita attentamente questa discussione, anzi conoscendo sempre più la filosofia di san Tommaso egli conoscerà anche meglio la filosofia cristiana.

Abbiamo veduto che il semirazionalismo rimprovera dapprima san Tommaso d'aver voluto abbassare l'intelligenza umana, considerandola, al principio della sua esistenza, come *una tavola rasa in cui non è scritto nulla.* Ma, secondo l'abbiam fatto spesso notare, nei nostri scritti filosofici, i cristiani, per esempio, credono che il Verbo di Dio fatto uomo, non è entrato nel mondo, che nello stato della più compiuta povertà; e non pertanto, ammettendo questo fatto, non pensavano punto di degradare il lor Redentore. E perchè? perchè per essi, questo figlio di Dio, nascendo sì povero, sì piccolo, ha tuttavia portato sulle sue spalle, come l'avea predetto il profeta, il suo principato, il potere cioè di sottomettere il mondo al suo imperio e di regnarvi da Dio potente e da re della pace: *Parvulus natus est nobis... et factus est principatus super humerum eius, et vocabitur.... Deus fortis.... princeps pacis* (Isa., IX). Come dunque san Tommaso avrebbe egli degradato, abbassato l'intelligenza umana, ammettendo che essa pure non entra

al mondo che nello stato della più compiuta povertà rispetto alle idee, poichè ammette al tempo istesso che essa porta in sè e con sè, dalla sua creazione, la facoltà dell'*intelletto-agente*, per cui essa partecipa della luce divina, *Intellectus agens est participatio quædam luminis divini;* e che, per questa nobile e sublime prerogativa, può essa vedere l'universale per mezzo del particolare, formarsi essa stessa le idee ed arricchirsene; e che per questo potere, quasi divino, essa può conquistare il mondo intellettuale e regnarvi da regina?

Il semirazionalismo, in secondo luogo, ha attribuito a san Tommaso d'avere ammesso, colla sua teoria sulla conoscenza, la dottrina della scuola materialista: « Che la nostra intelligenza non ha idee senza immagini, e che tutto ciò che essa è idea è stato sensazione. » Il che è un disconoscere i principii i più chiari della filosofia di san Tommaso, e mostrare di non comprendere nulla nè dell'idea nè della sensazione.

L'intelletto umano, nella presente vita, secondo *san Tommaso*, è vero che non vede nulla, senza l'aiuto delle immagini, *Intellectus humanus, in statu præsentis vitæ, nihil videt sine phantasmate;* ma da questa dottrina non segue già che TUTTO *ciò che è idea nell'anima sia prima stato sensazione*, perchè la sensazione non produce in noi che l'*immagine*, e che rispetto all'*idea*, essa è opera dell'intelletto agente, e non della sensazione; l'idea *è nell'anima*, ma essa non è *nella sensazione* nè *prima* nè dopo; perchè l'universale non si trova, nè può trovarsi nel particolare Essa non *è sensazione*, ma è risultato d'un atto pu-

ramente intellettuale che, il nostro spirito, *secondo san Tommaso*, compisce indipendentemente da ogni organo *corporeo: Sine corporali organo.*

Noi aggiungeremo che, perchè la nostra intelligenza non può quaggiù veder nulla *senza l'aiuto delle immagini*, non ne seguita già che *essa non abbia in sè idee senza immagini.* Tutto il contrario; ed ecco la ragione di questa distinzione, a cui il nostro critico non ha fatto attenzione.

« Il senso, dice san Tommaso, differisce dall'intelletto e dalla ragione, in quanto l'intelletto o la ragione coglie gli *Universali* che sono *dovunque e sempre,* mentre il senso non coglie che le cose *singolari* che son *qui ed ora.* Per conseguenza il senso, secondo la natura che gli è propria, non può conoscere che le cose presenti; sicchè il senso e l'intelletto differiscono tra loro per quanto l'universale differisce dal particolare [1]. »

L'oggetto proprio dell'intelletto, dice ancora san Tommaso, è l'Essere Comune: *Ens in commune est objectum proprie intellectus.* Mentre dunque la natura propria del senso è di conoscere *questa* cosa, *quest'*uomo, *questo* cavallo, la natura propria dell'intelletto

---

[1] « Differt sensus ab intellectu et ratione, quia intellectus vel « ratio est Universalium quæ sunt *ubique* et *semper;* sensus au- « tem est *singularium* quæ sunt *hic* et *hunc;* et ideo sensus, secun- « dum propriam rationem, non est cognoscitivus nisi præsentium... « Sensus et intellectus differunt per Universale et Particulare (*De* « *sensu et sensato*). »

è di conoscere la *quiddità* DELLA cosa, di comprendere ciò che è LA cosa, ciò che è L'uomo, ciò che è IL cavallo; *Quidditas rei materialis est nostri intellectus obiectum*.

Or tutto ciò che è ricevuto in una cosa, dice sempre san Tommaso, non v'è ricevuto che secondo la natura della cosa che lo riceve; *Omne passivum recipit actionem agentis, secundum suum modum*. Poichè dunque l'intelletto non è atto, di sua natura, a comprendere che l'Universale, egli non può ricevere in sè stesso che l'universale; non può neppur conoscere la cosa particolare che spogliata delle sue condizioni del *qui* e dell'*ora;* spogliata delle circostanze di tempo e di luogo che l'individuano, la particolareggiano, e ne fanno questa cosa e non un'altra. Non può cogliere la *quiddità*, la forma intelligibile, l'idea della cosa, che in quanto essa non ha più nulla di particolare; d'individuale, di materiale, di temporale, di locale; in quanto che essa è una concezione puramente intellettuale. Sicchè, non solo è falso che, *secondo il santo Dottore non ci ha idea senza immagine*, ma è impossibile, *secondo il santo Dottore*, che l'idea conservi la menoma traccia dell'immagine.

Abbiam detto che il senso e l'intelletto differiscono tra loro, come l'universale differisce dal particolare. Or ci ha la stessa differenza tra l'immagine e l'idea. L'immagine, è bene di ripeterlo, è la rappresentazione particolare di QUESTA cosa, l'idea è la concezione generale DELLA cosa. Un'idea-immagine non sarebbe già un'idea; un'idea-immagine, è una contraddizione, un non-senso. L'idea e l'immagine si

escludono a vicenda e non possono trovarsi pure un momento insieme. Dov'è l'immagine, non v'è idea; dov'è l'idea, non v'è immagine. Fino a che l'oggetto esterno, in qualunque modo sia, non è che allo stato d'immagine, l'è conosciuto, ma non compreso; se ne ha la percezione, ma non l'idea. La conoscenza della *quiddità* o l'idea della cosa non apparisce, in presenza dell'intelletto, che quando essa è spogliata di ogni materialità, è separata dall'immagine e non ha più nulla di comune coll'immagine.

È vero che seguitiamo ad avere in noi l'immagine della cosa, anche dopo che il nostro intelletto se n'è formato l'idea. Ma questa immagine rimane nella nostra facoltà immaginativa; *In phantasia*, che è una facoltà corporea, e che abbiamo di comune coi bruti; ma non può affatto passare i limiti di questa facoltà e intromettersi nell'intelligenza. La nostra intelligenza simile, in certo modo, alla celeste Gerusalemme, dove nulla di contaminato non osa di metter piede, *non intrabit in eam aliquid coinquinatum* (Apoc., XXI), è un santuario in cui nulla di particolare, di materiale, di sensibile non può penetrare e profanarne la maestà. Questo santuario non è aperto che a Dio e alla luce ineffabile del suo *Verbo*, che *illumina ogni uomo veniente in questo mondo*, e che comunica alla nostra mente l'alta potenza, direi quasi, la potenza divina di generalizzare il particolare, di vedere l'universale e di *comprendere*. Questi sono principii elementari della scienza ideologica. Perchè filosofi ragguardevoli ci stringono a sospettare che l'ignorino?

Il nostro critico fa le viste di scandalizzarsi di ciò

che, *secondo il santo Dottore, la sensazione sarebbe la materia prima delle conoscenze spirituali*. Perchè la finisca co' suoi scrupoli, gli ricorderemo ancora una volta, la bella e importante dottrina di san Tommaso sul misterioso fenomeno della *sensazione*, e che, trovandosi alla fine della SOMMA, ha forse potuto sfuggire allo sguardo indagatore del nostro antagonista. « Gli organi della sensazione, dice l'Angelico, sono modificati in due diverse maniere dalle cose che sono fuori dell'anima. La prima maniera, è per una modificazione *naturale*, e ciò avviene quando il nostro organo partecipa alla stessa qualità *naturale* della cosa esterna che agisce sopra di lui: come quando la mano divien calda pel contatto d'una cosa calda, o odorosa pel contatto d'una cosa odorosa. La seconda maniera, è per una modificazione *spirituale;* ed ha luogo quando la qualità sensibile non è ricevuta nel nostro organo che pel suo *essere spirituale*, cioè quando il nostro organo riceve in sè, non già la *qualità sensibile*, ma la sua *specie* o la sua *forma intenzionale:* come, quando si ragguarda un oggetto bianco, la pupilla percepisce la *specie* o la forma intenzionale della bianchezza, senza che essa tuttavia divenga affatto bianca(1).

(1) « Sciendum est quod organa sentiendi immutantur a rebus « quæ sunt extra animam, dupliciter: Uno modo, *immutatione* « *naturali*, quando, scilicet, organum disponitur eadem qualitate « naturali qua disponitur res extra animam quæ agit in ipsum, sicut « cum manus fit calida ex tactu rei calidæ, vel odorifera ex tactu « rei odoriferæ. Alio modo, *immutatione spirituali*, quando reci-

« Se si tratta della prima maniera, colui che riceve si trova modificato secondo la natura *materiale*. perchè egli riceve la qualità della cosa esterna secondo il suo essere *materiale*. » (Ma, in tal caso, vi ha comunicazione della stessa qualità *naturale*, del caldo, a mo' d'esempio, per parte del corpo freddo toccato da un corpo caldo); « ma non v'ha sensazione propriamente detta, perchè non ha luogo sensazione che nel SENSO o nell'organo, capace di ricevere le specie o le forme dell'oggetto materiale senza la materia, oppure senza l'*essere naturale* ch'esse aveano fuori dell'anima. Per questo i corpi gloriosi non avranno la recezione della *prima* maniera, ma della *seconda*, secondo la quale il senso che è sensibile in *potenza*, diventa sensibile in *atto*, ed è modificato, senza che pruovi alcun cambiamento nella sua natura [1].

« pitur qualitas sensibilis in instrumento secundum *esse* spirituale, « id est species sive intentio qualitatis et non ipsa qualitas, sicut « pupilla recipit speciem albedinis et tamen ipsa non efficitur alba « (*supplement.* quæst. 84, art. 3). »

[1] « Prima receptio non causat sensum; at hæc receptio immu- « tat naturam recipientis, quia recipitur hoc modo qualitas secun- « dum esse suum materiale. Prima receptio non causat sensum « per se loquendo, quia sensus est susceptivus specierum in ma- « teria, præter materiam, præter *esse materiale* quod habebant « extra animam. Unde ista receptio (primi modi) non erit in cor- « poribus gloriosis; sed secundum eam (secundi modi) quæ per « se facit sensum in actu, et non immutat naturam recipientis « (*Suppl.*, qu. 84, art. 3). »

« Ogni essere *passivo*, segue san Tommaso, non riceve che secondo la sua capacità l'azione dell'essere attivo. In conseguenza, se ci ha esseri, disposti da natura ad essere modificati dall'essere attivo, in tutte le due maniere accennate, nella maniera *naturale* cioè e nella maniera *spirituale*, essi ricevono, in realtà, questa doppia modificazione. Ma la modificazione secondo l'essere *naturale* precederà la modificazione secondo l'essere spirituale, come l'essere *naturale* della cosa precede, rispetto a noi, l'essere intenzionale o l'idea che ce ne formiamo..... I corpi *inanimati* non sono modificati dalle qualità sensibili degli altri corpi che in una maniera *naturale* solamente, e non in una maniera *spirituale* (1). »

Ma i corpi animati o sensitivi, essendo capaci di essere modificati nell'una e nell'altra maniera, ricevono in essi, al tempo istesso, la forma naturale e la forma spirituale degli oggetti sensibili.

Secondo questa dottrina, una pietra, riscaldata dal fuoco, non riceve che la qualità *naturale* del corpo caldo che l'ha toccata, perchè la pietra, corpo inanimato che non sente, non è capace di modificazione che in questa sola ed unica maniera; mentre ogni

(1) « Omne passivum recipit actionem agentis, secundum suum « modum. Si ergo aliquid sit quod sit natum immutari ab activo, « naturali et spirituali immutatione, immutatio naturalis præcedit « immutationem spiritualem, sicut *esse naturale* præcedit *esse* « *intentionale*... Corpora inanimata immutantur per qualitates « sensibiles, solum naturaliter et non spiritualiter (*Ibid.*). »

corpo animato, sensitivo, il corpo della bestia o dell'uomo, riscaldato dal contatto d'un corpo caldo, non solo partecipa della qualità *naturale* del calore di tal corpo, ma riceve anche in lui la forma del calore, per trasmetterla al principio che l'anima; *sente* il calore e riceve pure in un modo *spirituale* la qualità del calore, dopo d'averla ricevuta in una maniera *naturale*. Ed è perchè, nella sua condizione di corpo animato, sensibile, può sentire.

Questa dottrina, comecchè la sia magnifica, profonda, non lascia men d'essere semplice e certa; e, comecchè la sia ignorata o dimenticata e posta da l'un de' lati dalla maggior parte de' filosofi della scuola cartesiana, non lascia meno d'essere la storia vera, la teoria sperimentale della sensazione e la chiave per penetrare nelle potenze della mente umana.

Se gli è proprio del SENSO di ricevere l'oggetto esterno, non solo secondo la natura *materiale* di tale oggetto, come lo riceve la pietra ed anco la pianta, ma anco secondo la sua *natura* o la sua forma *spirituale*, gli è dunque proprio del senso, secondo lo abbiamo fatto osservare nella Tradizione, di *spiritualizzare il materiale*, come gli è proprio dell'intelletto di *generalizzare il particolare;* il *sentire* poi è cogliere il materiale senza la materia: come *comprendere* (*intelligere*) è cogliere il particolare senza le sue particolarità.

Ecco dunque la differenza essenziale che distingue il corpo animato dal corpo inanimato, e il corpo unito ad una forma *intellettiva*, dal corpo unito ad una forma puramente *sensitiva*. La pietra riceve l'oggetto

esterno, secondo la sua natura *materiale*, e ne è modificata in una maniera corporale e sensibile: essa si trova riscaldata dall'aria calda o raffreddata dall'aria fredda, perchè essa è corpo. Ma essa non riceve già l'oggetto esterno secondo la sua natura *spirituale*, non riceve già la forma intenzionale del caldo o del freddo, perchè essa non ha *sensi*, perchè essa può essere modificata dalla materia, ma perchè essa non può *sentirla*. Similmente la bestia partecipa della qualità materiale di tal corpo esterno, e se ne trova modificata materialmente, perchè ha un corpo; ma, al tempo istesso, partecipa di questa stessa qualità in un modo spirituale che la modifica in una maniera spirituale: essa è riscaldata da un corpo caldo, raffreddata da un corpo freddo, ed inoltre, essa sente il caldo ed il freddo, perchè ha un corpo, unito ad una forma (anima) sensitiva. Ma spiritualizzando il materiale; essa non può renderlo *universale*, e perchè? perchè non ha intelletto; *equus et mulus quibus non est intellectus*.

Rispetto all'uomo, egli riceve in sè l'oggetto esterno secondo la sua natura materiale, perchè ha un corpo materiale come la pietra; riceve anche l'oggetto esterno secondo la sua natura *spirituale*, perchè ha un corpo *sensibile* come il bruto; e, inoltre, trasforma in un concetto universale questa stessa forma materiale, perchè, ha un intelletto, della stessa natura dell'intelletto dell'angelo, sebbene non sia della stessa potenza, nè della stessa perfezione.

Da questa teoria ne seguita che, per san Tommaso, il prodotto della sensazione o la forma intenzionale, l'immagine della cosa materiale senza la materia, è

qualche cosa di spirituale; e che l'intelletto-agente, non sperando che su questa forma, su questa immagine spirituale per estrarne la forma intelligibile o l'idea, non opera che su di una cosa spirituale; ed in conseguenza abbiamo un'altra pruova che è formalmente falso che, *secondo san Tommaso*, la *materia sia la causa delle idee spirituali.*

San Tommaso, nello stesso luogo, ha detto pure questo: « Che si voglia chiamare *passione* l'impressione che si pruova al momento che si sente, non mi vi oppongo, purchè sia bene inteso che, per questa *passione* (che si subisce quando l'organo corporeo è modificato nella *seconda* maniera), il corpo non è già tratto fuori della qualità naturale (d'essere un corpo), ma solo PERFEZIONATO in un modo tutto spirituale; in conseguenza l'*impassibilità* propria dei corpi dei beati non esclude affatto questa sorta di passione [1]. »

Da questa dottrina tanto semplice ed insieme tanto profonda, si ha a conchiudere che la teoria della conoscenza intellettuale, fondata sulla mirabile facoltà del senso, di percepire il materiale senza la materia o di spiritualizzare il materiale, e sulla facoltà ancora più sorprendente dell'intelletto, di cogliere la quiddità particolare della cosa senza le sue particolarità o di rendere universale il particolare, è la sola teoria che

---

[1] « Per hanc passionem, quæ est in actu sentiendi, quæ non « est aliud quam receptio prædicta, non trahitur corpus extra « naturalem suam qualitatem, sed spiritualiter perficitur. Unde im- « passibilitas Beatorum corporum hanc passionem non excludit « (*Suppl.*, qu. 84, art. 3). »

spiega la vera natura dell'uomo ed il posto che occupa nella gerarchia degli esseri creati. Che è la sola dottrina, coll'aiuto della quale ognuno può rendersi ragione di tutti i fenomeni intelligenti e sensibili. Che è la sola teoria che dimostra la grandezza della dignità dell'uomo, e che fa comprendere il fine, i rapporti, l' armonia di tutte le sue funzioni, presentandocelo come participante alla vita degli angioli per lo spirito, al tempo istesso che partecipa alla vita animale pel corpo. Che è la sola teoria che ci fa comprendere che, come il corpo, spiritualizzante la materia per la sensazione, rimanendo nella sua condizione naturale di corpo, si trova perfezionato e innalzato, in certo modo, fino allo spirito; similmente, il nostro spirito, rendente universale il particolare per la sua azione sui fantasmi sensibili, rimanendo nella sua condizione naturale d'essere intelligente, si trova perfezionato ed innalzato in certo modo sino all'angelo, ed anco sino a Dio.

Ci sembra che questa sia vera e grande filosofia se ve ne fu mai, che può solo essere criticata a cagione dell'ignoranza compiuta dell'uomo, e dell'orgoglio ispirato da questa stessa ignoranza.

---

§ 49. Altre osservazioni sul rimprovero fatto a san Tommaso; « di avere stabilito la sensazione, come causa dell'idea. » IL PRIMO-COMPRESO ed IL SECONDO-COMPRESO degli scolastici. — Vero ufficio della sensazione nelle operazioni dell'intelletto. Necessità per l'anima umana d'essere unita al corpo. — Solo, per la teoria cristiana sulle idee, si può comprendere il posto che l'uomo occupa nella creazione.

Il rimprovero che il semirazionalismo, di concerto con tutto ciò che non è cattolico, fa a san Tommaso, d'avere *stabilito* la *sensazione come causa* dell'*idea*, ed il *materiale* ed il *finito* come veicolo, che leva l'intelligenza umana allo *spirituale* ed all'*infinito;* questo rimprovero, dico, è gravissimo, perchè è un dire che il più gran logico che sia mai stato, è caduto nella contradizione e nell'assurdo, e che il Dottore il più valoroso ed il più zelante dello spiritualismo cristiano, ha aperto l'adito ed ha dato diritto di cittadinanza al materialismo pagano. Il nostro lettore ci concederà dunque d'insistere ancora di più sull'enorme ingiustizia d'un tale rimprovero. Anzi speriamo che ci sarà grado d'una simile insistenza, perchè vi vedrà sviluppato, in un modo il più chiaro che sia possibile, il soggetto il più importante della vera filosofia, la filosofia cristiana. Questa spiegazione non s'incontra affatto, secondo noi, nei moderni scrittori di filosofia.

Dapprima non ci ha nulla di più formalmente contrario a' principii dell'angelico Dottore quanto l'im-

pertinente accusa che gli si è fatta, *d'avere fatto, della sensazione, la causa dell'idea spirituale.*

« Il comprendere gli universali, dice egli, è comprendere la natura del genere o della specie, SENZA GL'INDIVIDUI e col mezzo della concezione intelligibile che l'intelletto agente ha astratto dalla materia [1]. » Gli è dunque chiaro che, secondo san Tommaso, l'idea è opera della mente e che l'idea non ha affatto la sensazione e molto meno la materia per causa.

« Il *compreso*, dice anche san Tommaso, è di due sorta: il *primo-compreso*, che è la specie intelligibile, ed il *secondo-compreso*, che è la cosa stessa di cui si ha la specie intelligibile. La prima cosa che comprendiamo, nelle condizioni della vita presente, è la *quiddità* degli oggetti materiali [2]. *Primum quod intelligitur a nobis secundum statum præsentis vitæ est quidditas rei materialis.* »

Perciò dunque, secondo san Tommaso, quando l'immagine d'un oggetto materiale s'è formata nella nostra facoltà immaginativa, in seguito della sensazione, quello che *innanzi a tutto* vi comprendiamo, è la quiddità di tale oggetto, e poi, per un atto *riflesso*, comprendiamo l'oggetto stesso.

---

(1) « Intelligere universalia est intelligere naturam generis vel « speciei, SINE INDIVIDUIS, per speciem intelligibilem abstractum « a materia, per intellectum agentem. »

(2) « Intellectum duplex: *Intellectum primum*, species intelli- « gibilis, et *intellectum secundum*, id est res cuius est species. »

Vedo un lione, e al momento stesso che l'ho sotto gli occhi, mi trovo d'averne l'immagine nella *fantasia.* Incontanente il mio intelletto, tornandosi in questa immagine, la spoglia delle sue condizioni materiali di tempo e di luogo, e se ne forma la specie intelligibile, l'idea. Vi legge dentro (*intus legit*), e comprende ciò ch'è UN lione; non è che per una seconda operazione, non è che rivenendo su quest'animale e che applicandogli l'idea che mi son fatta d' UN lione, che conosco QUESTO lione. Il mio *primo-compreso*, ciò che vedo innanzi a tutto nel mio intelletto e pel mio intelletto, è la *specie intelligibile*, *l' universale* del lione, oppure la *sua natura*, il *suo genere*, la *sua specie*, le sue condizioni generali, indipendenti da ogni tempo e da ogni luogo. Rispetto alla conoscenza di QUESTO lione, della sua individualità e delle condizioni *speciali* della sua esistenza, è il mio *secondo-compreso;* è l'atto *riflesso* del mio intelletto.

Gli é possibile che la zotichezza dello spirito de' nostri filosofi pretesi spiritualisti, che l' impedisce di comprendere le operazioni della mente, faccia loro sdegnare ed anco volgere in ridicolo questa profonda dottrina. Ma non pertanto è la dottrina che san Tommaso si è formata, penetrando ne' misteriosi arcani dell'intelletto, e sorprendendo la natura intelligente sul fatto. In tutti i casi, la conseguenza necessaria d' una simigliante dottrina è che, secondo san Tommaso, in luogo che la visione di QUESTO lione sia la *causa* dell'idea che mi formo DEL lione, è per l'idea che mi son formata DEL lione che conosco QUESTO lione. Cioè, in luogo di comprendere l'universale

pel particolare, è al contrario per l'universale che la nostra intelligenza comprende il particolare. Cioè che in luogo che il materiale sia la *causa* della nostra operazione spirituale, è la nostra operazione spirituale che è la causa per cui comprendiamo il materiale. Gli è dunque chiaro che, per quelli che la conoscono e la comprendono, la teoria di san Tommaso sulla conoscenza è tutto quello che si può immaginare di più puro, di più sublime e di più perfetto.

« Ma, ci si dirà, se la è così, a che, l'anima umana è unita ad un corpo? e qual è l'ufficio che la sensazione esercita nell'economia di queste ineffabili operazioni? » Lo stesso san Tommaso si è preso il carico di rispondere anticipatamente a tali quistioni.

« Gli è certo, dice egli, che l'anima umana, sussistente in sè stessa e per sè stessa, non dipende affatto dal corpo rispetto al suo *essere*. Se dunque il corpo non le è necessario perchè la *sia*, bisogna conchiudere che non le è necessario che perchè ella *operi*; e poichè la sua operazione propria e specifica è l'operazione di comprendere, è necessario d'ammettere che le è necessario per aiutarla a comprendere [1].

San Tommaso ha detto anche: « Nell'ordine naturale della creazione, l'anima intellettiva è all'ultimo grado tra le sostanze intellettive. La pruova ne è, che ella non ha naturalmente *in sè stessa la conoscenza*

---

(1) « Maxime videtur corpus esse necessarium animæ intellectivæ « ad eius proprium operationem quæ est intelligere, quia secun- « dum esse suum a corpore non dependet. »

della verità [1]: Quest'è il proprio degli angeli; ma essa è stretta di raccogliere questa conoscenza per mezzo de' sensi, tra le cose visibili, secondo l'afferma san Dionisio [2]. »

Notate bene, in questo bellissimo luogo, le parole: « Secondo l'ordine naturale » perchè hanno un gran senso, e sono di una grande importanza. Il senso, che lo stesso santo Dottore ha dato loro, in vari luoghi della sua SOMMA (p. 1) e delle sue QUESTIONI DISPUTATE (*De Creatione*), è il seguente.

Conoscere, è percepire un oggetto esterno in una maniera puramente intenzionale, o senza che nulla di fisico di tale oggetto passi nell'essere semplice che lo percepisce.

Ogni oggetto esterno può essere conosciuto in due diverse maniere, o in una maniera *particolare*, nella sua *individualità*, o in una maniera *universale*, nella sua *specie*, nella sua *quiddità*, nella sua forma intenzionale, nella sua idea. Quest' ultima maniera di conoscere gli oggetti esterni è proprio delle sostanze intellettive; perchè è proprio dell'intelletto di *leggere nella cosa* (*intus legere*), di concepire la cosa pe' suoi constitutivi essenziali, di sapere *ciò che è* (*quod quid*

---

(1) Ecco san Tommaso che confuta, in poche parole, nella maniera la più solenne ed esplicita, la teoria delle idee innate.

(2) « Anima intellectiva, secundum naturæ ordinem, infimum « gradum in substantiis intellectualibus tenet, in tantum quod non « habet naturaliter sibi insitam notitiam veritatis sicut angeli: sed « oportet quod eam colligat ex rebus visibilibus, per viam sensus « ut Dionysius dicit. »

est) *sempre e dovunque;* e l'essere UNIVERSALE è l'oggetto immediato e proprio dell'intelletto. Rispetto alla prima maniera di conoscere gli oggetti esterni, la è propria del senso; perchè il senso non conosce l'essere esterno che nella sua individualità, secondo l'è. Qui e Adesso (*Hic et Nunc*). Pel senso, non si conosce che QUESTO uomo; solo per l'intelletto si riconosce L'uomo.

Iddio ha creato tre diverse sorta di esseri, capaci di conoscere gli oggetti esterni: l'angelo, l'uomo e la bestia. Ma l'angelo è una forma SENZA materia; l'uomo è una forma NELLA materia; la bestia è una forma COLLA materia. L'angelo conosce le cose nella seconda maniera senza aver bisogno di conoscerle nella prima maniera; la bestia le conosce nella prima maniera, e rimane interamente estranea alla conoscenza della seconda maniera. Non ci ha che l'uomo che conosca, al tempo istesso in due maniere, gli oggetti esterni.

Pure l'angelo essendo una intelligenza, può conoscere la quiddità, l'universale, e avere l'idea o la forma intelligibile delle cose, che è l'oggetto naturale dell'intelletto. Ma essendo, per sua natura, un'intelligenza incorporea, separata della materia, ed avendo il suo essere perfetto, *senza* la materia, non ha affatto bisogno delle forme materiali delle cose, delle *immagini*, per innalzarsi all'intelligenza delle loro forme intelligibili.

La bestia, per contrario, non avendo intelletto (*quibus non est intellectus*), e non avendo l'essere che *colla* materia, e dipendendo dalla materia, non ha operazione indipendente dalla materia; perchè non

si opera che alle stesse condizioni nelle quali si È (*Operatio sequitur esse*). La bestia dunque non può concepire l'universale, la quiddità, nè avere le idee delle cose, ma solo averne la conoscenza individuale, particolare, materiale e le immagini sempre *particolareggiate*. Essa conosce *questo* uomo, questi uomini, una *quantità* d'uomini; ma rispetto ALL'uomo, essa non lo sa, nè può saperlo. Se, per caso, il cane potesse parlare, e lo s'interrogasse: « Chi è *quell'* uomo? » ei potrebbe rispondere: « È il mio padrone. » Ma se si volesse sapere da lui: « Che cosa è l'uomo? » sarebbe costretto a rispondere: « Nol so, » ed anco nulla intenderebbe di questa ultima domanda. *Quibus non est intellectus.*

Non ci ha che l'uomo, l'essere spirito e corpo, l'essere intelligenza NELLA materia, che possa al tempo istesso *comprendere* l'universale, perchè ha un intelletto, e *sentire* il particolare, perchè ha un corpo. In quanto essere intelligente, egli è dello stesso genere (non della stessa specie) dell'angelo. Gli spetta adunque, anche in virtù della propria natura, d'avere, come la bestia, delle specie materiali, le impressioni particolari delle immagini delle cose.

Ma san Tommaso ce l'ha detto: « Nell'ordine della creazione l'uomo, in quanto anima intellettiva, occupa l'ultimo grado tra le sostanze intellettive; come in quanto corpo sensitivo, occupa il primo grado tra gli esseri sensibili. » Siccome dunque *sente* in un modo più squisito, più perfetto della bestia, così non può comprendere che in un modo intellettivo, meno perfetto dell'angelo; non ha da natura in lui la co-

noscenza della verità come l'angelo: *Non habet naturaliter sibi insitam notitiam veritatis.* Non può ciò cogliere in un modo diretto, colle sole sue forze, la quiddità delle cose, il che è *conoscerne la verità;* ma ha egli bisogno di dedurla, di astrarla dalle immagini delle cose visibili che gli son fornite da' sensi: *Sed oportet quod eam colligat ex rebus visibilibus per viam sensus.* Quest'è la ragione, dedotta dall'ordine naturale degli esseri e dall'economia della creazione, la ragione per cui l'intelletto umano ha bisogno di fantasmi, di immagini delle cose, servendogli di materia prima per isviluppare ed esercitare la più nobile funzione del suo spirito, la funzione di comprendere. É a questo modo che l'artista, lo scultore, qualunque sia il suo ingegno, ha bisogno della *materia*, del marmo, del legno, della creta, per formare la statua.

Uscite di questa dottrina, e voi non capirete più nulla dell'uomo, voi non saprete più nè quello che è nè quello che fa, nè quello che deve fare nell'ordine delle cose create; voi non potrete più rendervi conto, perchè quest'essere corporeo ha un intelletto, nè perchè quest'essere intelligente abbia un corpo.

Ma rimanendo nella dottrina tomistica della conoscenza, si comprende chiaro il disegno di Dio nella formazione dell'uomo.

Avea Dio creato l'angelo, intelligenza senza corpo; avea egli creato la bestia, un corpo sensitivo senza intelligenza (*quibus non est intellectus*).

Ma se si fosse fermato a questo, l'intelligenza sarebbe stata straniera in eterno alla materia, e la

materia all'intelligenza. L'ordine spirituale e l'ordine corporeo sarebbero stati eternamente separati da un abisso; non ci sarebbe più stato legame d'unione, tra gli esseri creati, nè unità nella creazione.

Per provare adunque che tutto ciò che a Dio piace di fare, gli è possibile: *Omnia quæcumque voluit fecit;* per provare che egli può ravvicinare le nature le più remote e le più disparate, formarne delle nature novelle, e riunire in un mezzo ammirabile ed armonioso gli estremi più discordanti e i più opposti; e onde nella creazione ci avesse gradazione, ordine, concerto, armonia, s'è piaciuto di fare l'uomo, un'intelligenza corporea ed un corpo intelligente, un'intelligenza che ha bisogno del corpo per comprendere, ed un corpo che può servire di strumento, di soccorso alle funzioni dell'intelligenza. E perciò Iddio, secondo san Paolo, si è, in modo speciale, rivelato infinitamente buono, infinitamente potente, ed ha posto in piena luce i suoi ineffabili disegni dell'ordine naturale, nella creazione del mondo. *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.*

---

§ 80. Un'altra risposta a questa obbiezione, contro l'ideologia cristiana: « Che l'intelletto finito dell'uomo non può formarsi concetti infiniti, delle idee. » LA VIRTU' SENSITIVA E LA VIRTU' INTELLETTIVA. — Ci ha due maniere di comprendere. Quella onde il nostro intelletto comprende l'idea infinita, non è punto assoluta, ma parziale. — L'Intelletto creato non comprende già l'infinito in atto, ma in potenza. Il semirazionalismo fa vedere che non può capire queste alte dottrine.

Il semirazionalismo, avendo sempre nell' animo di screditare viemmaggiormente la teoria cristiana sulle idee, ritorna in differenti riprese, su questa obbiezione: « Che le idee, secondo sant'Agostino, non essendo che *forme stabili, le ragioni eterné delle cose*, delle concezioni infinite, non si può ammettere che esse dall' intelletto divino, dove sono da tutta l'eternità, passino nell'intelletto umano, per virtù di quest'ultimo intelletto divino, dove sono da tutta l'eternità, passino nell' intelletto umano, per virtù di quest'ultimo intelletto; perchè sarebbe ammettere che lo spirito creato e finito dell' uomo possa comprendere l'eterno e l'infinito, il che è assurdo. Dunque per ispiegare il fatto incontrastabile della presenza delle idee di Dio, nella mente dell'uomo, bisogna, di necessità, ricorrere e all' ipotesi di Cartesio: *Che è Dio medesimo che le imprime nella nostra anima, quando la crea,* o all'ipotesi del Malebranche: *Che la nostra anima le vede semplicemente e direttamente in Dio.* »

Abbiamo già risposto a questa obiezione (vol. II, § 31), che il semirazionalismo ha dapprima for-

molato in particolare contro san Tommaso; ora, rinnovellata contro l'ideologia della filosofia cristiana in generale, tale pretesa obiezione non è divenuta nè più importante, nè più seria. Essa rimane dunque morta e ben morta da questo semplice argomento sotto il quale l'abbiamo sotterrata. L'esempio de' santi che, sebbene uomini, fanno per la potenza che Dio loro comunica, prodigi che Dio solo può fare, è una prova chiarissima che non ripugna affatto che una causa umana e finita, fornita d'una virtù divina ed infinita, faccia opere divine ed infinite. Or la luce per la quale l'intelletto-agente opera, secondo il filosofo cristiano, è una luce divina: *Participatio luminis divini*. Perchè dunque questo intelletto, corroborato da questa divina luce, non può formarsi concezioni divine, infinite delle idee?

Nonpertanto, coll'aiuto delle magnifiche dottrine di sant'Agostino e di san Tommaso che abbiamo esposte nel precedente capitolo, metteremo più in chiaro questa quistione gravissima.

La *specie intelligibile* non è affatto lo stesso pensiero divino, come la *specie sensibile* non è affatto lo stesso corpo naturale. La specie intelligibile o l'idea non è che la rassomiglianza del pensiero divino, come la specie sensibile non è che la rassomiglianza del corpo naturale. Sant'Agostino ci ha detto che il nostro intelletto, in virtù d'una luce incorporea, vede i pensieri divini *nella stessa maniera* che il nostro occhio, in virtù d'una luce corporea vede le cose naturali. Quando adunque, fondati su questo principio luminoso dell'Aquila de' Dottori, affermiamo «che il

nostro intelletto si forma le idee, » non pretendiamo già che egli coglie i pensieri divini, ma solo che, per la virtù *intellettiva*, si forma, si crea delle *rassomiglianze* delle idee increate, *nella stessa maniera* che il nostro occhio, per la virtù *sensitiva*, si forma e si crea delle cose create. Or, dimandiamo ad ogni mente ragionevole, è questo forse impossibile, contradditorio, assurdo? Che dunque? il nostro occhio, innalzato, sostenuto dalla luce corporea, può formarsi delle rassomiglianze perfette (le immagini) delle cose corporee; e l'intelletto, innalzato e sostenuto dalla luce incorporea, divina, non potrà formarsi delle rassomiglianze perfette (le idee) delle cose intellettive? Che dunque? noi possiamo, per la luce sensibile, spiritualizzare il materiale e conoscere le opere di Dio, e per la luce intellettiva non potremo noi universalizzare il particolare e conoscere i pensieri di Dio? Che dunque? il nostro occhio, per la luce materiale, può incontrare esattamente le immagini de' corpi, come Dio li ha *creati;* e il nostro intelletto, per la luce spirituale, non potrà esattamente incontrare le idee delle cose come Dio le ha *pensate?*

Senza che le cose esistenti non sono che i pensieri di Dio mandati ad effetto, non sono che concezioni infinite dell'intelletto divino poste in atto, determinate e rinchiuse in certo modo ne' limiti delle cose create. L'idea divina si trova dunque, secondo la bella parola di san Tommaso, POTENZIALMENTE, *potentialiter*, nelle cose stesse, onde essa è il tipo *esemplare* e la *forma intenzionale:* come l'idea, il disegno

che essa insegna rispetto all'operazione del nostro intelletto su questa terra.

« Gli è impossibile, dice san Tommaso, che l'intelletto creato veda Dio per la sua essenza, se Dio stesso non s' unisce, per la sua grazia, all'intelletto creato, in modo da esserne compreso (1).

« Iddio, rispetto a quello che è in sè stesso, soggiugne il santo Dottore, è sommamente conoscibile. Ma ciò che è sommamente conoscibile *in sè*, può anche non essere conoscibile per qualche intelletto, a cagione della disproporzione che esiste tra questa cosa sommamente conoscibile, e l'intelletto che deve conoscerla. Sicchè il sole, che è sommamente visibile, tuttavia, per lo stesso eccesso della sua luce, non può essere veduto dal pipistrello (2). »

La luce che innonda le intelligenze de' Beati nel cielo, e li rende capaci a contemplare l'essenza divina, non è già infinita. È impossibile dunque che niuna delle intelligenze create, che non ha una infinita luce, possa *comprendere* quest'essenza infinita (3).

---

(1) « Non potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, « nisi in quantum Deus, per suam gratiam, se intellectui creato « conjungit, ut intelligibilem ab ipso (I p., qu. 12, art. 4). »

(2) « Deus, quantum in se est, maxime cognoscibilis est. Sed « quod maxime cognoscibile est in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum, « sicut sol, qui est maxime visibilis, videri non potest a vespertilione, propter excessum luminis (I p., qu. 12, art. 1). »

(3) « Cum lumen, quo perfusi, divinam essentiam intuentur, infinitum non sit, impossibile est quemquam creatum intellectum « illam comprehendere (I p., qu. 12, art. 7). »

Comprendere una cosa, è conoscerla perfettamente; conoscerla perfettamente, è conoscerla per quanto la è conoscibile. « Ci ha due sorta di comprensioni: la prima è la comprensione presa nel senso il più rigoroso, la comprensione che abbraccia tutto intero l'oggetto compreso. Ora, Dio non può essere mai compreso in questa maniera; perchè, essendo infinito ed infinitamente conoscibile, non può mai essere conosciuto tanto quanto Egli è conoscibile, non può mai essere conosciuto perfettamente, non può mai essere compreso da alcun essere finito nè essere rinchiuso in lui [1]. »

La seconda specie di comprensione, è la comprensione presa in un più largo senso, e in quanto il vocabolo « comprendere » è l'opposto della parola « inseguire. » È in questo senso che si dice « preso » un uomo che si tien d'una mano, e che non è stato preso tutto intero sopra di sè. « Nel secondo senso, si dice con verità, che i Beati comprendono Dio, perchè l'anima, arrivando, secondo la Scrittura, al cielo, si fa a gridare: Io lo tengo (il mio amatissimo Dio), e nol lascerò più [2]. »

---

[1] « Illud comprehenditur quod perfecte cognoscitur, perfecte « autem cognoscitur quod tantum cognoscitor quantum est cogno- « scibile.

« Comprehensio dicitur dupliciter: uno modo stricte et proprie, « secundum quod aliquid includitur in comprehensione, et sic « nullo modo Deus comprehenditur, quia cum sit infinitus, nullo « finito includi potest (*Ibid.*). »

[2] « Alio modo comprehensio largius sumitur, secundum quod « comprehensio insecutioni opponitur; qui enim attingit aliquem,

Tale è, rispetto alla visione dell'essenza infinita, la condizion dell'intelletto umano, nella patria, nel luogo dove avrà, per sua ricompensa, il colmo di sua perfezione. Con più ragione, in questo modo, il luogo dell'esilio, delle pene e del merito, non può egli partecipare che in un certo grado alla divina luce, e non può comprendere che in una maniera molto limitata il pensiero infinito, l'idea. La luce dunque che fa tutta la potenza del nostro *Intelletto-agente*, comecchè la sia una participazione della divina luce, *Intellectus-agens nihil aliud est nisi participatio luminis divini*, non è *infinita* nè nel cielo, nè sulla terra; e la maniera, onde comprendiamo quaggiù i pensieri di Dio, non è nè più compiuta nè più perfetta ed assoluta, della maniera onde comprenderemo lassù l'Essere di Dio.

Non comprendiamo affatto e non possiamo comprendere questi pensieri divini, queste *forme stabili*, queste *ragioni eterne delle cose,* per la comprensione, presa in senso rigoroso e che abbraccia tutto intero l'oggetto compreso. Lo stesso angelo non comprende affatto nè può comprendere in cotale guisa l'essere universale. Quantunque sia grande la misura onde il suo intelletto *partecipa* esso pure *alla divina luce;* e quantunque perfetta sia la sua natura, non è che un essere creato, e perciò finito, per la sua natura e per

---

« quando jam tenet ipsum, comprehendere cum dicitur; et sic Deus « comprehenditur a Beatis juxta illud (*Cant.*, 3): Tenui eum, nec « dimittam (I p. qu. 127. »

le sue facoltà. Non può esso dunque comprendere compiutamente l'infinito. Egli comprende certo in modo più perfetto e più esteso che l'uomo, l'infinito intenzionale, come egli si trova nell'Intelletto increato, perchè la sua comprensione è immediata e diretta; ma non lo comprende affatto tutto intero, perchè finito ed i suoi mezzi anco finiti.

Pure dunque per l'angelo, e con più ragione per l'uomo, la comprensione dell'essere universale non è che quella della seconda specie, la comprensione presa in senso più largo, la comprensione per la quale si conosce l'oggetto compreso, lo si coglie anco, si avvicina a lui *(tenui eum)*, ma non lo si riceve tutto intero in sè, nè lo si *contiene* totalmente.

Pongasi mente alla distinzione spiegata più in sù (n. 31, p. 48), che la filosofia cristiana fa tra l'infinito *in potenza* e l'infinito *in atto*, di cui solo il fenomeno che ora discutiamo manifesta la necessità e l'importanza. Iddio comprende tutto l'infinito, perchè Egli solo è *in atto* infinito, e che solo l'essere infinito in atto può contenere, comprendere tutto l'infinito. Ogni intelletto creato, non essendo che *in potenza* rispetto all'universale, non comprende pure che in potenza. Ecco è infinito *in potenza*, in quanto può *sempre* comprendere del nuovo nell'infinito; e lo stesso infinito è infinito *in potenza*, rispetto a lui, in quanto gli fornisce sempre qualche cosa di nuovo da apprendere da lui. Ogni intelletto creato è infinito *in potenza*, in quanto non v'ha per lui limiti oltre a' quali esso non possa più nulla comprendere. L'infinito stesso è in potenza a suo riguardo, in quanto non v'ha per

l'infinito, termini oltre a' quali non possa più essere compreso. Ma ciò che l'intelletto comprende *in atto*, nell'infinito, è sempre finito, perchè la sola comprensione *in atto* dell'intelletto infinito di Dio, è infinita; ma ogni comprensione in atto d'un intelletto finito, non può essere che finita.

Quando dunque il nostro intelletto-agente, per la sua ineffabile virtù spoglia il fantasma delle sue condizioni d'individuazione e se ne forma una concezione generale, l'idea; quando estrae l'universale dal particolare, l'infinito dal finito, lo conosce, ma non lo contiene affatto; lo comprende anche, ma in quanto comprendere è tenere *(tenui eum)*, ma non lo comprende già in quanto comprendere significa possedere in sè tutto intero l'oggetto compreso.

Si può dire, in certo modo, che non comprendiamo che in una maniera particolare l'universale, in una maniera finita l'infinito. Vedendo *un* leone, mi formo l'idea della natura, della specie *dil* leone, in guisa da poter rinchiudere, in questa idea, non solo tutti i leoni esistenti, ma anche tutti i leoni possibili, il cui numero non ha limiti. Mi formo dunque un concetto universale, infinito; ma universale ed infinito solo *in potenza* in quanto che, sebben grande sia il numero de' lioni che concepisco, contenuto nell'idea del leone, non potrò mai riempire la capacità di questa idea, poichè la è universale, e l'universale non ha termine. Essa rimane sempre capace di contenerne un numero ancora più grande, e ciò *sempre*, e ciò all'infinito. Ma questi numeri sempre crescenti, e sempre nuovi, che posso sempre aggiungere a quelli che ho disposti

sotto la mia idea, sono numeri determinati, finiti. La mia comprensione adunque, infinita, IN POTENZA, è sempre determinata e finita *in atto*.

Lo stesso è a dire di tutte le altre idee. Il lato infinito pel quale esse sono concepibili, comprensibili pel nostro intelletto, è sempre *possibile* e mai compito; perchè non giugniamo mai ad abbracciare tutte le individualità possibili d'una specie, tutti i casi particolari dell'universale, tutti i gradi onde l'infinito è suscettibile. Dunque la nostra comprensione della idea, sempre infinita in potenza, è sempre determinata, finita in atto.

Ecco in che modo il nostro intelletto comprende le idee; ecco le vere condizioni in cui si trova rispetto alle idee. Il semirazionalismo adunque, accumulando sofismi ed obiezioni contro questa dottrina sì profonda, e al tempo istesso sì solida e sì conforme alla mente umana, non fa che mostrarsi malaccorto; non fa che provare esso stesso, a' suoi avversari (che ne sospettavano già alquanto), che ha bisogno, anzi bisogno grandissimo di far ritorno al collegio per istudiare, *da capo*, la sua filosofia.

51. Risposta ad una obbiezione, pretesa indissolubile, d'un professore di seminario contro la teoria cristiana sulle idee. Questa obbiezione è totalmente identica a quella che i materialisti fanno contro il dogma della creazione. — L'Intelletto-agente non trae l'universale dal particolare, come dalla sua causa materiale. — In qual modo l'universale si trova nel particolare. — L'Intelletto non conosce il particolare che per l'universale, e in un modo riflesso. Che cosa si ha da pensare di certi professori di seminari.

Un altro filosofo della scuola cartesiana, professore di filosofia in un seminario, che non nomineremo, poichè non l'abbiamo contro alle persone, ma contro alle pericolose dottrine che esse persone insegnano, ci ha, non ha guari, inviato, per un venerando parroco, una disfida in tutte le forme, di rispondere cioè ad una obbiezione che, *secondo lui*, emana dalla dottrina di san Tommaso, sull'*intelletto-agente*, e che si vanta di chiamare *indissolubile*. Ecco la tanto famosa obbiezione: non le aggiungeremo che la forma, per renderla più chiara e più terribile! « Gli è impossibile di estrarre da una cosa quello che non vi è affatto. L'universale non si contiene punto nel particolare: dunque è impossibile l'estrarre dal particolare l'universale. Or, la teoria scolastica sull'origine delle idee si riduce a questo: — Che l'intelletto-agente estrae l'idea o la concezione universale dalla cosa particolare. — Dunque questa teoria riposa sull'impossibile; essa dunque è assurda. »

Cotale obbiezione in luogo di essere indissolubile, non è neppure un'obbiezione. È egli mestieri di ri-

cordare ad un professore di filosofia *di seminario*, che quest'è a capello lo stesso sofisma per cui gli antichi e moderni partigiani della materia eterna s'immaginano d'aver dimostrato l'impossibilità assoluta che Dio abbia creato il mondo dal nulla? « Gli è impossibile, hanno essi detto, d'estrarre da una cosa quello che non v'è affatto. L'essere non si contiene affatto nel nulla; dunque è impossibile che Dio abbia tratto dal nulla la materia del mondo e gli esseri che lo compongono. »

Gli è dunque chiaro che il nostro avversario si serve dello stesso argomento col quale gl'increduli contestano a Dio il potere di far niente dal nulla, per negare all'intelletto-agente il potere di trarne l'universale dal particolare. E però la risposta che gli faremo sarà quella stessa che si fa a quegli increduli.

Quando si dice che Dio ha tratto il mondo dal nulla, non s'intende già di dire che Dio ha tratto il mondo dal nulla come *da una causa materiale preesistente*, come il vasellaio trae da una massa di creta la materia onde forma il vaso. Perchè in questo senso l'assioma: Non si fa niente dal nulla, *Ex nihilo nihil fit*, è una verità incontrastabile. Ma s'intende dire che Dio ha fatto passare allo stato d'essere ciò che era allo stato di nulla, ovvero ha dato l'essere a ciò che non era; in guisa che il nulla non è stato già la causa *materiale*, ma la causa accidentale, passeggiera, occasionale, dell'essere che non era. Il che è ben diverso e non implica contraddizione alcuna; perchè non ci ha contraddizione che una cosa, che non esiste affatto, passi, per la divina potenza, dal nulla

all' esistenza. Similmente, quando san Tommaso ha detto, che l'intelletto-agente estrae l'universale dal particolare, non intende già di dire che l'intelletto estrae l'universale dal particolare, come se il particolare fosse la causa *materiale* dell'universale; perchè, in questo senso, il principio « Che non si può estrarre da una cosa ciò che non vi si contiene » gli è certo. Ma intende di dire che l'intelletto si leva alla considerazione dell' universale, all' *occasione* del particolare; ciò che è ben diverso e non implica contraddizione di sorta, perchè non v'ha contraddizione che l'intelletto umano, all'occasione del sensibile, si levi, per la partecipazione alla luce divina (*Intellectus agens est partecipatio luminis divini*), all'intelligibile, e che, secondo san Paolo, all'occasione della creatura, si levi al Creatore, *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur.*

In secondo luogo, questa operazione dell' intelletto è tanto più agevole e naturale, che non è neppure altrettanto dell'Essere e dell'Universale. L'Essere non è in *alcuna maniera* nel nulla; ma l'universale è in certo modo nel particolare. Il particolare, lo ripetiamo, non è che l'universale messo in realtà, determinato nell'oggetto individuale. Vi è dunque sempre come la sua forma tipica; perchè gli esseri creati, secondo sant'Agostino, non sono che le idee, le *ragioni eterne*, le forme universali, residenti nell' intelletto divino e messe in realtà nel tempo, nelle cose particolari: *Sunt ideæ formæ rerum stabiles, vel rationes æternæ, quæ in divina intelligentia continentur quarum* PARTICIPATIONE *fit quidquid est.* Perchè dunque l' intelletto

umano, a cui non è stato mai contrastato la sublime facoltà di *astrarre* l'intellettuale dal sensibile, e di formare ciò che dicesi gli *esseri di ragione*, non può spogliare del suo inviluppo materiale l'idea, la forma, la ragione dell'essere particolare e sensibile che vi si trova, almeno, *potenzialmente*, e contemplare questa idea, questa forma, questa ragione, nelle loro condizioni universali, immutabili, eterne? Or, è in questo modo che, per san Tommaso, l'intelletto-agente *trae l'universale dal particolare*, e si forma l'idea. Dove è dunque l'impossibilità o l'assurdo?

Finalmente, abbiam veduto che, pel senso, non facciamo che conoscere il particolare; ma rispetto al *comprendere*, ciò non si fa che per l'intelletto. Per *conoscere quest'*uomo che è dinanzi di me, mi basta di risguardarlo. Ma per comprendere l'UOMO, in *quest'*uomo, bisogna ch'io ricorra all'idea di ciò che è l'*uomo*, applico quest'idea all'uomo che m'è presente, e ne conchiudo, non solo che quest'uomo è Pietro (il che conosceva già pei miei occhi), ma ancora che questo Pietro è *un* uomo. In luogo dunque di *comprendere* l'universale pel particolare, noi, al contrario, lo ripetiamo, comprendiamo il particolare per l'universale e nell'universale; e per conseguenza pure, in luogo che l'intelletto-agente tragga l'universale dal particolare, dove non è affatto contenuto, è il particolare, che trae dall'universale, dove realmente si contiene, come una piccola somma di danaro si contiene in una grande, *summa minor continetur in maiori*, poichè è per l'universale ch'egli ha l'intelligenza *(intus-legit)* del particolare.

Per convincersi che quest'è precisamente la vera dottrina di san Tommaso e la nostra, non si ha che a leggere i luoghi seguenti del santo Dottore. « Poichè il nostro intelletto, ei dice, non fa che astrarre la specie intelligibile (l'immagine) de' principii individuali, è chiaro che questa specie intelligibile del nostro intelletto (essendo una cosa diversa da quello che ritrovasi nell'oggetto particolare), non è e non può essere la somiglianza de' principj particolari; e che, in conseguenza, il nostro intelletto non conosce affatto (immediatamente) le cose singolari (1)... Il nostro intelletto non conosce già immediatamente, ma in un modo *riflesso*, il principio individuale (2). » Altrove, lo stesso Dottore, ha detto anche più esplicitamente: « Noi non *comprendiamo* già nel primo istante, ma per un atto *riflesso*, la cosa (particolare) onde noi abbiamo la specie (l'immagine intelligibile) o la rassomiglianza nell'intelletto (3)... È per questo che le cose materiali sono nel nostro intelletto in un modo più semplice (più spirituale) che in esse stesse (4)... »

(1) « Intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit a princi- « piis individualibus: unde species intelligibilis nostri intellectus « non potest esse similitudo principiorum individualium, et pro- « pter hoc intellectus noster singularia non cognoscit (1 qu., p. 14, « art. 11). »

(2) « Intellectus noster non cognoscit principium individuale « primo, sed reflexive. »

(3) « Res, cuius species seu similitudo est in intellectu, non *in-* « *telligitur* primo, sed reflexive (1 p., qu. 83, art. 2). »

(4) « Res materiales sunt, in intellectu nostro, simpliciores quam « in se ipsis (1 p., q. 50, art. 2). »

Ma tutto questo non è che sanscrito o arabo pei nostri filosofi improvvisati; non vi comprendono nulla, e non si dubitano neppure che tutto questo è, e che bisogna saperne almeno alcun che, per potersi sedere a scranna in fatto di filosofia! Perciò dunque, è manifesto che l'obbiezione *indissolubile* del nostro professore non è altro in fondo che una obbiezione *compassionevole*, e che non è che una dimostrazione palpabile della profonda ignoranza, o almeno dell'obblio compiuto, per parte di questo povero bacelliere in scienze, dello stato della quistione, delle operazioni della mente umana ed anco delle nozioni le più elementari della logica [1]. Ecco quello che sono, la maggior parte, i professori della filosofia cartesiana. Poveri alunni, che hanno la sventura di cadere in mani di tal fatta o d'essere formati da simili maestri [2]!

---

[1] Quest'è quel medesimo professore *sublime* che ci indirizzò già l'obbiezione *indissolubile*, contro la nostra dottrina *sulla certezza;* obbiezione a cui abbiamo risposto nella prefazione di questa opera. Veramente il professore non è molto felice nella scelta delle sue *obbiezioni indissolubili;* egli però non farebbe male d'imparare, per sè stesso, quello che gli resta ancora a sapere, in luogo di combatterlo negli altri.

[2] È precisamente di tali filosofi che un nostro intimo amico ha detto così: « In Parigi tutti sono sapienti, eccetto i cocchieri ed i filosofi; perchè i cocchieri si mostrano meno intelligenti delle bestie che conducono, ed i filosofi si rivelano più ignoranti degli alunni a cui insegnano. »

CAPITOLO IV.

Confutazione delle dottrine della scuola cartesiana sulla conoscenza e sull'origine delle idee.

§ 52. Che si ha a conchiudere degli elogi che il semirazionalismo ha dato alle teorie cartesiane sulla conoscenza. — Maniera ingiuriosa onde ha trattato san Tommaso, in confronto delle lodi interminabili che ha prodigato al Cartesio e al Malebranche. — Giudizio sopra questi due filosofi, rispetto alla loro scienza ed ai loro lavori. — Gli è ugualmente falso che abbiano ristaurato la dottrina empia di Platone e la dottrina ortodossa di sant'Agostino, sulla conoscenza. — Il poco che ci ha di comportevole nelle loro teorie è una verità, conosciuta in tutti i tempi, ammessa da tutte le scuole cristiane ed insegnata nei termini i più chiari da san Tommaso. — Affermando che la vera dottrina sulla conoscenza fu ignota presso i cristiani innanzi al Malebranche e al Cartesio, è un fare insulto al cristianesimo. — Un tale insulto sa di protestantismo.

« La dottrina di san Tommaso, ha detto il più considerevole de' nostri avversari, ha il suo preambolo che consiste nella confutazione della *teoria delle idee innate*, e di quella dell' *intuizione diretta della verità dell'eterna ragione.* » Così colui, che ha scritto queste parole, ci rende egli stesso ragione del suo antagonismo, veramente inesplicabile, e di quello di tutta la sua scuola, per la filosofia cristiana in generale, e per

la filosofia di san Tommaso in particolare. *La teoria delle idee innate,* come si sa, è la teoria attribuita, sebben falsamente, a Platone, e rinnovata da Cartesio. *Quella dell'intuizione diretta della verità nella ragione eterna*, è una strana invenzione del Malebranche, trovata da lui all' occasione di due parole di sant'Agostino, di cui il Malebranche non ha capito nè il pensiero, nè il senso grammaticale. Or, il nostro critico è, secondo ne mena vanto egli stesso, un cartesiano e un malebranchiano, puro sangue. Per lui, la GRANDE FILOSOFIA, è il cartesianismo. San Tommaso, per contrario, dal *preambolo* fino alla conchiusione della *sua dottrina sulle idee*, ha, quattro secoli innanzi che apparisse, non solo *confutato*, ma ridotta in polvere una tale filosofia, e colla forza della sua dialettica ha dimostrato quanto la è *misera,* ridicola, assurda e contraria alla fede. San Tommaso adunque ne è il vero, il potente e il terribile avversario. Donde le ire, *inde iræ,* di tutto quello che è cartesiano contro san Tommaso, e l'accanimento, tutto particolare col quale si è ardito di combattere la teoria del santo Dottore, e, nella sua persona, la teoria di tutti i filosofi cristiani antichi e moderni, sulla conoscenza e l'origine delle idee.

In tutti i nostri scritti filosofici e nel corso di questo presente lavoro abbiamo costantemente combattuto il cartesianismo su questo rapporto. Però qui è il luogo da farne per l'ultima volta giudizio, e mostrare la stoltezza de' suoi principii e l'empietà delle sue conseguenze. Questa confutazione sarà il compimento di questo trattato sull'ideologia cristiana.

Il semirazionalismo, dopo di avere fatto il panegirico che si è veduto (vol. II, § 32), sul cartesianismo in generale, non rifinisce di far l'elogio della stessa filosofia, per quello risguarda la teoria della conoscenza in particolare, e le grandezze di questa teoria.

Perciò dunque, secondo i nostri avversari, 1.° i cinque secoli che sono venuti in seguito dopo san Tommaso sono stati affatto imbecilli; perchè si sono mostrati soddisfatti, oltre ogni dire, della teoria della conoscenza del gran Dottore, e non si sono per niente avveduti de' pretesi grossolani errori che essa rinchiude.

2.° La stessa Chiesa non avrebbe dato prova di molta previdenza ed avrebbe mal compreso l'ortodossia delle dottrine e la loro importanza, poichè al concilio di Trento, avrebbe essa fatto le vistè di canonizzare la *Somma* di san Tommaso, e sarebbesi dimenticata di prevenire i fedeli che essa non intendeva affatto, con quella approvazione solenne, di dichiarare immuni da ogni censura le teorie filosofiche contenute in quel libro!

3.° Durante i diciassette secoli del cristianesimo che hanno preveduto la venuta del *Messia* della filosofia, il Cartesio (1), i cristiani non avrebbero capito niente

(1) E qui non esageriamo nulla: L'ILLUSTRE CAPO DEL RAZIONALISMO FRANCESE, il patriarca, il protettore, l' amico de' nostri piccoli razionalisti di tutte le specie, il Cousin, nel suo discorso sul l'*Istoria della filosofia,* ha cantato e salutato il giorno della nascita di Socrate e di Cartesio con un tale entusiasmo da fare invidia a quello con cui i profeti hanno cantato e salutato la nascit

del mistero dell'intelligenza umana, poichè era riserbato alla scuola cartesiana di spiegarlo! Forse, perchè la Chiesa, giudice competente del cristiano, non ha nulla a vedere, e non può comprendere nulla di quello risguarda l'uomo! Forse, perchè non v' ha progresso possibile per la mente umana, fino a che si sta ciecamente attaccato all'immobilità del dogma; ne sono pruova san Basilio, sant'Agostino, san Tommaso, il Suarez e il Bossuet, i quali, per non aver voluto fare un reo governo del dogma, sono rimasti in quello stato d'idiotismo che sa il mondo! Forse, finalmente, perchè la ragione, come quella degli scolastici e spezialmente di san Tommaso, schiava dei pregiudizi de' secoli e sottomessa a' principii di Aristotile, non è affatto potente a rischiarare la ragione, a rivelare la ragione a sè stessa, e che quivi è la grand'opera della ragione, emancipata dal giogo di ogni autorità, della ragion libera, della ragione indipendente, della ragione, in una parola, dapprima come la ragione di Lutero; e dappoi come la ragione di Cartesio: il che ha meritato loro il glorioso titolo « di emancipatori della ragione, » uno in fatto in religione, l'altro in filosofia.

O Lutero! o Cartesio! o Malebranche! o personaggi altissimi! o venerandi nomi, oggetti dell'am-

---

del vero Messia. Bisogna leggere di sè cotali stravaganze, per credere che le sono state veramente scritte. Non è possibile di ridersi in un modo più insolente della semplicità de' suoi uditori e di mostrarsi più stranamente ridicolo!

mirazione e della riconoscenza dell'universo! perchè vi siete fatti tanto aspettare! Perchè non siete nati al tempo degli Apostoli! voi avreste risparmiato all' Europa cristiana diciassette secoli d'errori e di disordini, l'avreste fatta partecipe, sin da principio, del benefizio della vera luce onde, mercè i vostri sapienti lavori, godiamo, in fatto di religione e di filosofia! È almeno questo il merito che il semirazionalismo attribuisce al Malebranche ed al Cartesio.

Gli è vero che lo stesso semirazionalismo ci fa, con una mirabile franchezza, sapere, che questo gran maestro e questo discepolo ancor più grande del suo maestro non sono affatto concordi, sulla teoria della conoscenza; che su questo, si sono separati al primo istante della loro carriera, e che hanno essi voluto spiegare il principio d'ogni conoscenza, l'uno per le *idee innate,* l'altro per la *visione immediata delle idee in Dio.* Il che è un dirci, che appena, alla voce prodigiosa del Cartesio, la luce fu fatta nella filosofia, l'oscurità dell'incertezza, del dubbio, della divisione, rispetto al primo problema dell'intelligenza umana, vi si fece ancora, e che le tenebre dense ammassate su questa grande quistione dal medio-evo, non aveano fatto altro che cedere il luogo ad altre tenebre ancora più dense.

Ma non fu questo che un piccolo inconveniente. « Malgrado queste discrepanze, soggiugne l'organo riverito del semi-razionalismo, malgrado queste discrepanze, *che non bisogna obbliare* (manco male!), le dottrine di questi due BEGLI INGEGNI, ONORE

ETERNO DELL'UMANA MENTE (*sic*) ([1]), tendono verso una GRANDE UNITA' ([2]). Per tutti QUESTI SAVI, la ragione è un raggio della divina luce: l'uomo partecipa alla verità di Dio, Iddio è l'ultima espressione della ragione dell'uomo. Confrontando le precedenti dottrine colle più belle pagine di Platone ed anco di sant'Agostino, chi mai potrebbe negare i progressi ottenuti, e disconoscere ne' *nostri moderni maestri*, una sposizione più compiuta, pensieri più alti e più nobili; una luce più abbondante e più viva? »

Ma non bisogna prendere tutti questi elogi alla lettera. Il nostro critico, quantunque chiami il Cartesio ed il Malebranche *suoi moderni maestri* ([3]), e quantunque attribuisca a tutti e due, d'avere arricchito di tanti benefizi la filosofia, tuttavia egli intende che tutto questo debba essere attribuito al solo Malebranche; dappoichè, riavutosi, si fa all'improvviso a gridare: « Egli era riserbato al GRANDE (*sic*) discepolo di Cartesio, al SUBLIME Malebranche, di ristabilire il carattere delle idee assolute, necessarie, universali, e di ristaurare compiutamente le dottrine di Platone e di sant'Agostino. »

([1]) Non avevamo ragione di dire che il semirazionalismo vaga nelle regioni della più alta poesia?

([2]) L'unità della divisione, l'armonia della disputa, la pace del combattimento!

([3]) Rispetto al vero maestro *antico* del semirazionalismo, è Platone, e non è che per isbaglio che taluna volta tra i *suoi* maestri mette il nome di sant'Agostino, il quale non si crede punto onorato d'avere di cotali discepoli.

Cotali elogi, ridicoli, stupidi, nel senso assoluto, sono sazievoli, odiosi, nel senso comparativo. San Tommaso, noi l'abbiamo dimostrato (§ 17, 18, 19), è il più profondo ingegno dell'umanità, e dopo sant'Agostino il più sublime dottore della Chiesa. San Tommaso è il sole d'ogni scienza; i sei ultimi secoli l'hanno osservato, e non v'hanno potuto discoprire alcuna macchia. San Tommaso è l'autore che tutti i pontefici e tutti i vescovi, tutte le Chiese e tutti i concili, tutti gli ordini religiosi e tutte le università, tutti i santi e tutti i sapienti hanno concordemente ammirato, amato, salutato, come « il più dotto de' Santi, e come il più santo de' dotti. » San Tommaso è il maestro de' teologi, l'oracolo de' filosofi, il più sicuro interprete della religione, il baluardo della Chiesa. Ebbene! pel nostro critico, secondo l'abbiamo veduto (vol. II, § 17), san Tommaso non è una *grande anima* che per ischerno, poichè, a dirla breve, non è stato altro che un povero *discepoluccio di Aristotile*, avendo *compiutamente mancato nella correzione del suo maestro*. San Tommaso non è che un filosofo mediocre, *che non merita punto una fede cieca*, e che ogni iniziato nel semirazionalismo *può liberamente criticare*. San Tommaso anche non è che un autore pericoloso, non avendo lasciato dopo di sè che una teoria gretta, contradditoria, conducente al materialismo, sulla quistione la più fondamentale della filosofia; di qualità che l'è stato *necessario* che il secolo decimosettimo *lo riformasse*, o meglio gli desse il bando dalle scuole cristiane. Ma, per contrario, il Cartesio, valente matematico, se si vuole, era tanto

sprovveduto d'ogni senso filosofico, che, anche al parere del più fervido cartesiano, il suo discepolo Malebranche, gli è, su questo rapporto, molto superiore. Il Cartesio, spezialmente pel *suo metodo*, che, secondo il giudizio del Cousin, rinchiude tutta la sua filosofia, non è altro, senza però avvedersene, che un satellite di Lutero, incaricandosi di rinnovare in filosofia quei guasti che il frate apostata avea fatti in religione; a tal punto che l'incredulità sansimoniana ha creduto di potergli indirizzare questo diffamante elogio: « Mercè al Cartesio, siamo tutti protestanti in filosofia, come mercè a Lutero siamo tutti filosofi in religione. » Sull'autorità di tutti i filosofi razionalisti che hanno seguíto sino a' nostri giorni il Cartesio, e che concordemente il salutano come « il vero emancipatore della ragion moderna, » il metodo cartesiano non è che uno stromento di distruzione della ragion della fede; e l'insegnamento della fede nella ragione, non é che la sorgente d'ogni errore e la morte d'ogni verità. Rispetto alla sua teoria della conoscenza, essa non è che un'ignobile rimpiastrata d'un antico errore che pure il più servibile de' suoi panegiristi ha pensato di dover confutare.

Le stranezze del Malebranche sono passate in proverbio, e i suoi gravi errori, che lo stesso nostro critico non ha saputo negare, gli hanno meritato, come al suo maestro, da una parte, gli applausi degli empi di tutte specie, e dall'altra, la condanna dell'Indice, la disapprovazione di tutte le università della Francia, la censura di tutte le comunità religiose, l'anatema di tutta la gente cattolica.

Ecco dunque gli uomini che taluni sacerdoti dichiarano come *i savi per eccellenza*, *i due begli ingegni, grandi, sublimi, onore eterno dell'umana mente!* Siffatta considerazione non ha mestieri di commenti. Ed è più che sufficiente, per dare ai nostri lettori una giusta idea dell'indole della fede, della giustizia, della lealtà e della convenienza de' nostri avversari.

Però crediamo d'avere il diritto di trovarli anco ingiusti verso i loro eroi. Essi loro danno il titolo glorioso d'avere *compiutamente ristaurato le dottrine di Platone sulle idee.* Or le dottrine di Platone su tal suggetto non sono altro, secondo l'abbiam veduto (vol. II, § 6 e 7), che una grande empietà ed un sacrilegio.

Iddio, secondo il Cartesio, creando l'anima umana, imprimerebbe in essa, le concezioni universali delle cose, le idee che, da tutta eternità, ha nel suo intelletto. Or, che ha a fare una simile ipotesi colla ipotesi di Platone, il quale attribuisce alle idee un'esistenza eterna ed una realtà fisica, indipendentemente dall'intelletto divino? La visione delle idee in Dio, secondo il Malebranche, è ancora più estranea dalla dottrina di Platone che la teoria delle idee innate di Cartesio; e le *belle pagini di Platone sulle idee* (pagine ben tristi), sono il contrapposto, non solo delle *belle pagini di sant'Agostino*, ma anco delle belle pagine del Malebranche e di Cartesio.

Non è dunque un'empietà ed un sacrilegio il fare de' cristiani, morti in grembo della Chiesa, i complici e i *ristauratori* dell'empietà e de' sacrilegi di Platone? Rispetto a noi, comecchè non ammettiamo la loro fi-

losofia, ci guarderem bene dal sottoscrivere a tanta vergognosa gloria del Malebranche e di Cartesio. E qui lo ripetiamo ancora: Cotai *savi*, cotai *belli*, cotai *grandi*, cotai *sublimi ingegni*, si sono resi ben colpevoli rispetto alla vera filosofia, e non è punto necessario di attribuir loro altre colpe immaginabili.

Siam convinti (vol. II, § 6) che, per sant'Agostino, l'intelletto umano vede per virtù sua propria le ragioni eterne delle cose, non *in*, ma *per* la luce intellettuale di Dio, come l'occhio corporale vede per virtù sua propria gli oggetti che lo circondano, non *in*, ma *per* una luce materiale. Quest'è la vera dottrina di sant'Agostino sull'origine delle idee, e si è pure convinti che questa dottrina esclude compiutamente, assolutamente e l'ipotesi delle idee innate di Cartesio, e l'ipotesi del Malebranche della visione immediata e diretta delle idee in Dio. Perciò, secondo queste ipotesi, cotali autori si sono allontanati da sant'Agostino come s'erano allontanati da Platone; non hanno ristaurato nè le dottrine dell'uno, nè le dottrine dell'altro, e non sono stati *continuatori* di sant'Agostino, come sant'Agostino non è stato loro precursore. Ed ecco la verità schietta.

« Ma, ci si replica, non è egli vero, che, *i nostri moderni maestri*, ammettendo le idee esistenti in Dio, come suoi attributi e sue perfezioni, e come le ragioni eterne delle cose create e le leggi di tutte le creature, hanno richiamato le idee all'origine che santo Agostino avea dato loro, e ristaurato, almeno su questo punto, la sua dottrina? » Niente affatto; ed il merito che si dà loro d'*avere ristabilito il carattere*

delle idee assolute, necessarie, universali, non è affatto un merito.

Tutti i cristiani dotti, sin dall'origine stessa del cristianesimo (salvo gli eretici), ributtando sempre e dovunque con orrore la dottrina di Platone, *delle idee esistenti sostanzialmente fuori dell'intelletto divino,* hanno sempre e dovunque riconosciuto e confessato che le idee sono le ragioni eterne dell'intelletto increato, e che le sono assolute, necessarie, universali. Sant'Agostino e san Tommaso non hanno fatto che ammettere, sviluppare, difendere, propagare questa dottrina, come un dogma e della vera fede, ed anco della vera filosofia; ma essi non l' hanno punto inventata. Nelle scuole cattoliche, non s'è mai levato il menomo dubbio, rispetto a *questo carattere divino delle idee*, e vi è stato sempre ammesso non solo come una teoria filosofica, ma come una teoria religiosa, e servente di base logica al gran dogma della creazione. E quando pure i valenti Malebranche e Cartesio non si fossero dati il menomo disagio di nascere e di filosofare, i veri cristiani non avrebbero già men conosciuto, men creduto, men conservato la dottrina puramente cristiana dell'origine divina delle idee.

Notate, infatti: si onorano i *sublimi ingegni* del decimosettimo secolo d'avere stabilito una dottrina da cui risulta « che in Dio è la ragion primitiva di tutto ciò che è, di tutto ciò che nell'universo ha intendimento; che Dio è la verità essenziale, e che tutto è vero rispetto alla sua idea eterna. » Ebbene! Quest'è una dottrina che san Tommaso, *ingegno* assai più *su-*

blime del tredicesimo secolo, avea costantemente insegnato nei termini più precisi, più chiari e sviluppata in tutte le sue opere. « Ogni verità creata, dicea egli, deriva dalla verità increata, ed è da essa che quella prende tutto il suo valore e tutta la sua virtù (1). » E tutta la sua teoria della conoscenza non è che lo sviluppo di questo principio di san Dionisio: « Tutto ciò che è vero non è vero che in virtù della verità divina, come tutto ciò che è buono non è buono che in virtù della divina Bontà: *Omnia divina Veritate vera sunt, sicut omnia divina Bonitate bona sunt.* »

Ecco dunque che *i sublimi ingegni del decimosettimo secolo* sono convinti di non aver fatto che ripetere quello che tutti sapevano e che credevano, nelle scuole cristiane, di non avere imparato nulla di nuovo alla cristianità; di non avere nulla aggiunto alla dottrina de' secoli cristiani sulla conoscenza; di non avere nulla discoperto, nulla inventato, nulla riformato e nulla RISTAURATO, risguardante *il carattere divino delle idee*.

Sicchè, l'attribuire al Malebranche e a Cartesio l'onor d'avere, essi i primi, rivelato a' dotti cristiani *questo carattere*, è un affirmare che la filosofia, uscita dal cristianesimo, è rimasta, per diciassette secoli, nell'ignoranza e nell'errore, rispetto i principii fondamentali della ragione, su cui tuttavia riposa l'economia della fede; è un voler far credere a' veri dotti: Che Dio,

(1) « Omnia veritas creata derivatur a veritate increata, et ab ea suam virtutem habet (*Quæst.* I, *De veritate*, art. 4). »

spregiando gl' *ingegni* veramente *sublimi* che hanno successivamente illustrato le scuole cristiane per diciassette secoli, e che erano non men potenti a scoprire la verità che degni di conoscerla, zelanti di difenderla e di propagarla, abbia riserbato al sapere ben circoscritto d'un soldato e alla fede, assai men che eroica, d'un sacerdote del decimosettimo secolo, il privilegio di discoprire la vera dottrina sulle idee e di riformare la filosofia; quest'è un imitare l'impudenza del protestantismo che ha voluto far credere a' cristiani che Dio, spregiando tanti santi e sublimi Dottori, formati dalla grazia e dal lume della fede, che, per sedici secoli, si sono senza interruzione succeduti nella Chiesa, abbia scelto, in luogo loro, un Lutero incestuoso ed un Calvino soddomitico per distruggere la pretesa idolatria de' popoli cristiani e riformare la Chiesa!

---

§ 53. Esame e confutazione del sistema delle idee innate di Cartesio. — Ne risulta necessariamente il Panteismo. — Il Cartesio immolato da uno de' suoi figli e confutato dalla scuola cartesiana. — La visione malebranchiana combattuta dalla stessa scuola, e sepolta nel ridicolo; è quivi dove la è stata dissotterrata. — Il Bossuet, senza entrarne a parte, si è confusamente espresso rispetto ad essa. — Compassionevoli dottrine del Malebranche sull' idea, sulla percezione e sulle tre spezie di conoscenza trovate da lui. Il SAPIENTISSIMO Arnaldo, confutando il SUBLIME Malebranche, non ha punto dimostrato di conoscere più di lui le più semplici funzioni della mente umana. — La miseria scientifica di questi due lumi della filosofia del decimosettimo secolo fa compassione.

Non è già il medesimo di quello che spetta *di proprio* a' SAVI del secolo decimosettimo, risguardante il modo onde lo spirito creato dell'uomo entra in possesso delle idee che si trovano nella mente increata di Dio. Secondo il Cartesio, « bisogna, com'è risaputo, ammettere che la mente dell'uomo porta dalla sua creazione, scolpite in sè stesso dalla mano di Dio, certe idee che perciò son dette *innate*, che queste idee non sono nè attuali, nè *riflesse*, ma abituali; che esse costituiscono uno degli elementi dell'intelligenza umana, e che esse restano nascoste, inviluppate, addormentate nella nostra mente, fino a che l'attenzione le disciolga le risvegli e gliele renda presenti. »

Ma chi non vede che se una cotal dottrina fosse vera, il nostro intelletto non entrerebbe per *niente* nella formazione delle sue proprie idee e che, sebbene non le riceva che da Dio, non lascerebbe d'essere

assolutamente che passivo rispetto alla prima, alla più essenziale delle sue funzioni, alla sua funzione specifica, la funzione d'intendere, o meglio di generalizzare il particolare, e di penetrare per la sua propria attività nella quiddità delle cose? Gli è vero, che, secondo questa ipotesi, la nostra mente non sarebbe affatto fin dalla sua origine, una *tavola rasa dove nulla sta scritto;* ma una *tavola scritta,* avente in sè le idee che il dito di Dio vi avrebbe segnato. Ma gli è chiaro che essa mente, non agendo affatto, non intendendo affatto, non farebbe alcuna operazione, ed in conseguenza non avrebbe vita; e che non rimarrebbe, nè più nè meno, che come una *tavola*, scritta, quanto si vuole, ma sempre *tavola.* Gli è chiaro pure, che per la ragione che svilupperem tra breve, non avendo affatto azione sua propria, non avrebbe neppure un' esistenza sua propria; non sarebbe affatto una sostanza distinta da quella di Dio; non sarebbe che una gradazione, una modificazione di Dio, e che non ci avrebbe nel mondo che un solo intelletto-agente, una sola sostanza reale, l'intelletto, la sostanza di Dio. Sicchè la teoria di Cartesio sulle idee, di conseguenza in conseguenza ci conduce al panteismo, o meglio è il medesimo panteismo.

Si ha certo a tener conto che il Cartesio, per questa teoria, ha voluto evitare l'ipotesi ignobile della scuola sensualista inglese, tenente che tutte le idee ci vengono da' sensi, e che ha voluto chiudere ogni adito al materialismo; ma poichè la teoria cartesiana esclude ogni concorso del corpo, non solo come causa *formale* ed *efficiente*, ma anche come causa sempli-

cemente *materiale* ed *occasionale*, nella formazione delle idee; poichè essa fa dell'uomo ciò che ne avea fatto Platone, uno spirito, unito ad un corpo senza saper come e perchè, essendochè il corpo non gli servirebbe a nulla e gli servirebbe piuttosto d'imbarazzo che di aiuto: si è giustamente rimproverato al Cartesio di avere, colle sue idee innate, spinto alla negazione della realità del corpo, ed anco d'ogni materia, e di non avere tratto dello spiritualismo che a vantaggio dell'idealismo.

La teoria sulle idee di Cartesio adunque, ugualmente estranea, lo ripetiamo, dalla teoria di Platone e da quella di sant'Agostino e di san Tommaso, apparve, nel primo istante, tra le menti serie del tempo, una novità, maravigliosa per taluni; assurda e pericolosa per tutti gli altri. Dappoichè, senza far parola de' dottissimi Huet e il P. Daniel, che l'assalirono nel modo più terribile, pure i celebri autori che *la filosofia di Lione* novera tra i partigiani di questa teoria, non l'hanno ammessa che tremando e con la più grande riserva. La dottrina del Fénelon occupa un giusto mezzo fra la teoria cartesiana e quella di san Tommaso; e rispetto al Bossuet, uno scrittore non sospetto ed uno de' discepoli i più fervidi di Cartesio, ci afferma che il gran vescovo di Meaux « ha diviso *le esitazioni del Leibnitz*, circa le idee innate, e che nella sua logica *non s'è affatto espresso chiaramente* sul sistema delle idee del Cartesio e del Malebranche. » Il che vuol dire che in questo luogo il Bossuet non è stato nè cartesiano, nè malebranchiano. Quindi, le idee innate di Cartesio non hanno tro-

vato favore neppure presso i suoi propri discepoli. Perchè, sin dal primo loro apparire, non hanno esse incontrato, come a' nostri giorni, che avversari implacabili pure tra i più devoti del nome di questo riformatore.

L'onorevole capo della scuola semirazionalista, per amore della verità, che gli è tanto cara, *magis amica veritas*, s'è creduto di dover immolare (o vittima! o sacrificio!) lo stesso gran maestro al grande discepolo; perchè, posta da parte ogni ironia, nissuno meglio di lui ha combattuto il sistema delle idee innate, ed è stato più implacabile pel... Cartesio! A dirla schietta, gli abbiamo obbligo d'un tale eroismo e delle belle e faconde pagini che ha scritte. Tuttavia cotal capo non ha punto trascurato il rispetto che ogni discepolo deve al suo *gran maestro;* non l'ha colpito che con una ricercata pulitezza, perchè ha detto fra le altre cose: « S' ei basta all'anima, per divenire intelligente, di volgersi verso le idee eterne, immutabilmente sussistenti in Dio, è vero il dire che l'origine delle idee necessarie, universali, immutabili, è la nostra facoltà d'intuizione, di visione nella e per la luce stessa dell'eterna verità. Sant'Agostino e il Malebranche hanno ragione, ed allora *non si ha che fare delle ipotesi delle idee innate o scolpite nell'anima.*»

Si vedrà tra breve quello si ha a pensare di questa espressione: *L'origine delle idee è la nostra facoltà d'intuizione e di visione.* Non ci fermeremo neppure a far notare l'insulto che il nostro autore fa qui a sant'Agostino accoppiandolo così di leggeri al Malebranche, e mettendo allo stesso grado la saviezza

e la follia, la verità e l'errore. Vedete solo il riserbo con cui ha fatto giudizio della teoria delle *idee innate* del maestro, chiamandola una teoria vana, inutile, *onde non si ha che fare*, e che dee naturalmente cedere il passo a quella del *sublime discepolo*. È a questo modo che la stessa scuola cartesiana ha sempre vôlto le spalle alle idee innate del Cartesio!

La *visione* del Malebranche non è stata meno infelice. *Gl'ingegni immortali, del Bossuet, del Fénelon, dell'Arnauld, che* (secondo il nostro critico) *la avrebbero corretta*, non han fatto, in fondo, che ributtarla. Per l'Huet e il Leibnitz, non ci ha dubbio che non v'abbiano visto che una spiegazione incompiuta, fantastica del gran problema.

Il sistema della visione del Malebranche « è stato, pure, combattuto con grande accanimento dal sapientissimo Arnaldo nel libro intitolato *Delle vere e delle false idee.* » È *la filosofia di Lione* che ha annunziato questa confutazione [1], col pericolo di denunziare al mondo i notabili della scuola cartesiana, come non essendosi mai potuti intendere tra loro, sulle più importanti questioni.

Questa stessa *filosofia di Lione* non teme punto di peccare *contra propria commoda*, affermando « che la teoria della conoscenza del Malebranche presenta le difficultà le più gravi. [2] » Il che vuol dire, secondo

[1] « Præfatam Malebranchii opinionem *totis viribus* impugnavit doctissimus Arnaldus in libro cui titulus: *Des vraies et des fausses idées* (part. II, diss. II, art. 1). »

[2] « En systematis *malebranchiani* brevis expositio. Licet GRA-

la filosofia di Lione, tanto divota al Malebranche e tanto imbruttata de' suoi errori, che, in questa teoria, abbondano le più grandi assurdità. Gli è vero che essa aggiunge: Che questa teoria, come che rinchiuda delle assurdità, non lascia nonpertanto di mostrare *la pietà dell'anima e la sublimità dell'ingegno* del suo autore. Ma queste sono gentilezze usate tra amici; perchè *la filosofia di Lione*, dopo di averne fatto un tale elogio, lascia da parte il sistema della visione del Malebranche, per andarsi a mettere in estasi dinanzi al sistema delle idee innate del Cartesio, e fare entrare a parte i suoi lettori dell'entusiasmo e della maraviglia da cui è colpita.

Sicchè l'ipotesi malebranchiana, ributtata da' più grandi uomini che la videro nascere, non è stata considerata che come un delirio pericoloso non solo dalla Congregazione dell'Indice, ma dall'immensa maggioranza de' filosofi che le sono succeduti; ed il nostro onorevole avversario è andato precisamente a dissotterrarla da' sogni più ridicoli della mente umana, dove il senso comune de' dotti l'avea sepolta, per offerirla all'ammirazione ed al culto della gioventù *francesca* del secolo decimonono.

Ecco, del resto, talune delle *gravissime difficoltà* che, per consentimento del cartesianismo lionese, offre il sistema del Malebranche.

« VISSIMIS difficultatibus obnoxium sit, in eo tamen non minus
« lucet animi pietas quam ingenii sublimitas (*Philos. lugdun.*, p. II,
« diss. II, c. IV, art. 1). »

Ogni sistema che non è forte per l'autorità della ragione, ha bisogno d'essere appoggiato alla ragione dell'autorità. Abbiam veduto che la filosofia lionese invoca il gran nome del Bossuet in favore delle *idee innate;* pure l'organo del semirazionalismo ricorre allo stesso protettorato in favore della visione del Malebranche. Il Bossuet, secondo l'autore semirazionalista, si sarebbe espresso così rispetto a questa visione.

« Iddio che, a tempo stabilito, crea l'anima a sua immagine ne' corpi, la volge, *quando gli piace,* alle sue eterne idee, mettendo in essa un' impressione in cui vediamo la verità stessa.... La verità apparisce all'anima quando Iddio ha voluto manifestargliela, perchè egli è padrone di mostrarsi quanto vuole. »

Noi ne chiediamo perdono al grand'uomo, se gli è vero che si è espresso così; noi non ne comprendiamo niente (ed egli stesso ha dovuto comprendervi assai poco) a questa *impressione* che Dio mette nelle anime, CHE EGLI VOLGE, ed in cui vediamo la verità stessa.» O noi c'inganniamo un gran fatto, o questo non è che un composto molto infelice delle idee cartesiane e della visione del Malebranche, per la quale la nostra anima non vede la verità che volgendosi verso Dio o lasciandosi voltare da Dio, come banderuola dal vento; ed il nostro avversario ha fatto bene di dire che « il Bossuet non s'è chiaramente spiegato rispetto a questi due sistemi. » un gran danno! È perchè spettava a lui di non lasciar spargere dubbi sulla sua adesione a certi sistemi che rinchiudono principi e germi di grandi errori; importava anche a lui di *spiegarsi chiaramente* rispetto ad essi e di confutarli.

Or si è veduto come uno è pericoloso; ecco adesso un saggio delle assurdità dell'altro.

Malebranche comincia col definire l'idea « l'oggetto immediato e prossimo dell'intelletto. » Ora non è punto necessario d'essere un gran filosofo per comprendere che questa definizione dell' idea non n'è una definizione. È come se taluno s'avvisasse di definire il corpo « l'oggetto immediato e prossimo dei sensi. » L'idea è certamente l'oggetto immediato dell'intelletto, tanto quanto il corpo lo è dei sensi; ma dire che « l'idea è l'oggetto dell'intelletto, » è dimostrare il rapporto in cui l'idea si trova coll'intelletto, non è dire ciò che È dessa. Secondo la magnifica dottrina che nello spiegare Platone ci ha lasciato sant'Agostino su tale argomento, dottrina che noi abbiamo esposta più sopra (vol. II, § 6), e che san Tommaso e tutti i filosofi degni di tal nome hanno seguita, l'idea non è che « la forma intelligibile delle cose, » o con altri vocaboli « il concepimento universale assoluto della cosa » ed anche la cosa particolare considerata dalla mente dal punto di vista generale. Ecco dunque il genio *sublime* di Malebranche, convinto d'aver voluto spiegare l'origine delle idee, senza saper proprio che cosa è l'idea.

Egli non è nemmeno più preciso nè più chiaro nella sua distinzione tra l'*idea* e la *percezione*. Per lui la *percezione* non è « che una modificazione della mente. » Ciò che è definire nuovamente la cosa pel suo effetto e non per la sua essenza. È vero che, dal momento in cui lo spirito percepisce l'idea che ha concepito, si trova modificato; ma lo spirito può tro-

varsi modificato da altre cause che dalla semplice percezione. Di tal guisa non è logico dire che « la percezione non è che la modificazione della mente. » Considerata come un fenomeno della mente e indipendentemente dalla sensazione prodotta in noi dagli oggetti esterni, la percezione non è che lo spirito comprendente la sua idea. Perchè l' intelletto, dice san Tommaso, innanzi tutto, conosce sè stesso e la sua azione; *percipit se ipsum et actum suum.*

Che diremo noi delle *tre* specie di cognizioni, proprie dell'intelletto, a parere di Malebranche: 1.° La cognizione della cosa in sè stessa e per sè stessa, *senza* l'idea; 2.° la cognizione della cosa *per* l'idea, e 3.° la cognizione della cosa pel *senso intimo.* Nulla è meno esatto, nè meno filosofico, nè meno fondato d'una tale distinzione. Dove ha mai appreso, Malebranche, che la nostra mente può conoscere una cosa in sè stessa, per sè stessa, *senza* l'idea, e al di fuori dell'idea? Ogni cosa è ben *conoscibile* in sè stessa, *senza* l'idea; perchè ogni cosa innanzi che io l'abbia conosciuta, *è conoscibile*, ma *intellettivamente* essa non è conosciuta da me, che *nell'* idea e *per* l'idea che ne ho in me stesso.

Non la finiremmo più se volessimo far osservare il vago, l'arbitrario, l'assurdo e il difetto d'ogni senso filosofico che siffatta divisione contiene. Chè non sono che parole vuote di senso, e falsi principi; è l'ignoranza o il difetto delle nozioni psicologiche le più elementari, e sopra tutto è una confusione tale d'idee da farci ricordare il caos. Non si ha che a consultare *l'esposizione amicale* che ne ha dato *la filosofia*

di Lione, il cui stile è, del resto, tanto chiaro, per convincersi che non ci ha nulla di più oscuro, di più intrigato, di più incomprensibile di questa triplice sorta di conoscenza. Si giugne a tal punto da chiedersi se il suo autore medesimo v'abbia compreso la menoma cosa.

Certo noi concediamo a' nostri fervidi malebranchiani che, secondo l'abbiamo riconosciuto in altri luoghi de' nostri scritti, l'autore della *ricerca della verità* avea assai più disposizione e più talento naturale per essere filosofo, che il Cartesio medesimo. Ma, nel fatto, egli ha compreso la filosofia meno del suo maestro, e in luogo di filosofare, ha poetato, e poetato in un modo più compassionevole di quello del *fabbricante di bufére*, che, tuttavia, ne ha fatto tante e di sì trista tempra!

Ma perchè non ci si dica che condanniamo l'autore della visione senza citarlo, vogliamo arrecare taluni de' suoi luoghi sulla conoscenza: « Io credo, dice egli nella *Ricerca*, che tutti convengano che noi non scorgiamo già gli oggetti che sono fuori di noi per essi stessi. Noi vediamo il sole, le stelle e una infinità d'oggetti fuori di noi, e non è verosimile che l'anima esca del corpo e che la vada, per così dire, a correre i cieli, per contemplarvi tutti questi oggetti. Essa non li vede dunque per essi stessi, e l'oggetto immediato del nostro spirito, quando vede il sole, non è già il sole, ma qualche cosa che è immediatamente unito alla nostra anima, che si chiama idea (lib. III, parte II, cap. I). Altrove il Malebranche dice pure questo: « Non si vedono già i corpi direttamente e im-

mediatamente in essi stessi; gli è dunque certo che non si vedono i corpi che nell'estensione intelligibile e generale, fatta sensibile e particolare dal suo colore.... Quando dico l'*estensione*, intendo l'intelligibile, intendo l'idea o l'archetipo della materia; perchè è chiaro che l'estensione materiale non può agire efficacemente e direttamente nel nostro spirito, e non v'ha che le idee intelligibili che possono colpire le intelligenze (*Risposta al sig. Regis*, c. II, n. 3). »

Il Malebranche è stato troppo sollecito a « credere che *tutti* convengano con lui che noi non scorgiamo gli oggetti che son fuori di noi, per essi stessi. » Egli non avea ancora finito di scrivere queste parole incredibili che il grave Arnauld, scandalizzato e indignato gli disse: Padre Malebranche, come mai potete voi sostenere una simigliante dottrina? Non è egli chiaro che la mia anima è capace di vedere, e vede diffatti ciò che Dio ha voluto che ella veda? Ora Dio, avendola unita ad un corpo, ha voluto che ella vedesse non un corpo *intelligibile*, ma quello a cui essa dà vita, non altri corpi intelligibili, ma i corpi materiali che sono intorno a quello a cui la è congiunta; non un sole intelligibile, ma il sole materiale che ha creato e che ha posto nel mondo (*Delle vere e delle false idee*, c. II). » Il che fu, come lo si vede, un dirgli in termini più cortesi di quelli adoperati dal Voltaire: « Colui che vede tutto in Dio, non vi vede che egli è pazzo. »

Quello che dice Arnauld, in questa replica, è chiaramente vero e certo, e non può essere posto in dubbio che da una ragione disordinata o da una mente

inferma. Ma *il sapientissimo* Arnauld, in tutta questa controversia non mostra affatto una conoscenza più profonda del *sublime* Malebranche, delle più semplici operazioni della mente umana. Il bruto *sente* gli oggetti materiali, ma non l'intende affatto, perchè esso non ha intendimento (*quibus non est intellectus*). L'angelo l'*intende*, ma non li *sente*, perchè non ha corpo. Solo l'uomo li *sente* e l'*intende* al tempo stesso, perchè è una intelligenza unita ad un corpo. Sentire gli oggetti materiali, è un conoscerli *in essi stessi per essi stessi* nella loro materialità, nella loro individualità tali che si presentano a' sensi. Il bruto li sente, dunque li conosce realmente in questa maniera. L'uomo li sente esso pure, come il bruto; dunque li conosce, esso pure, nella stessa maniera. Ma l'uomo partecipa alla virtù intellettiva dell'angelo; dunque, per giunta, l'intende (*intelligit, intus legit*): ciò che il bruto non fa e non può fare.

Pel senso si *conoscono* realmente gli oggetti materiali. Dunque il Malebranche ha avuto torto di negare all'uomo la facoltà, che ha il bruto, di conoscere gli oggetti materiali *in essi stessi* e *per essi stessi*. È un negare che l'uomo ha un corpo reale e sensi reali pei quali può conoscere l'oggetto materiale, ed è un fare dell'uomo un ANGELO. Ma essi non sono *intesi* che per l'idea e nell'idea. Perchè intendere (*intelligere*) è conoscere l'oggetto materiale *per* ed *in* le sue condizioni indipendenti da ogni tempo e da ogni luogo, *per* e *in* le sue condizioni universali, eterne, assolute, e non si scorgono queste condizioni che per l'idea e nell'idea, poichè esse non sono in realtà che

la medesima idea. Arnauld dunque ha avuto torto, egli pure, di negare che l'uomo abbia, oltre alla vista *materiale*, la vista *intelligibile* del *suo corpo*, degli *altri corpi* e *del sole*. È un negare che l'uomo abbia una virtù intellettiva per la quale può *intendere* ciò che i sensi gli fanno *conoscere;* è un abbassar l'uomo allo stato di *bestia*.

Il *sublime* adunque non si è tanto elevato che per cadere assai basso; ed il *sapientissimo*, volendo saper tutto, è giunto ad ignorare perfino la stessa natura dell'intelligenza. E tutti e due sono convinti di non avere compreso nulla delle nozioni le più semplici e le più elementari della scienza; d'aver trattato della conoscenza, senza niente conoscere, e d'aver voluto scrivere di filosofia, senza essere in alcun modo filosofi. Nonpertanto sono essi i due gran lumi della *grande filosofia* del secolo decimosettimo. Il che fa veramente compassione!

---

§ 54. Continuazione dell'analisi della visione malebranchiana. Si dimostra che essa mena di necessità a' più gravi errori: che essa rinchiude in sè l'idealismo, il fideismo, il deismo, lo scetticismo, l'idiotismo, il fatalismo, il fanatismo, il razionalismo, il panteismo. — È nel sistema del Malebranche che l'intelletto umano è una vera tavola rasa. — Contraddizione del semirazionalismo, celebrando una teoria che è la morte della ragione. — Vero senso di talune parole di sant'Agostino e di san Paolo, secondo le quali si è preteso di sostenere la teoria della visione. — Dio, causa prima, e gli esseri creati, cause vere dei loro effetti. — La dottrina delle cause occasionali è stata tolta dal Corano. — Sotto la penna de' filosofi del decimo settimo secolo, pure la verità divenla errore. — Indegnità del semirazionalismo, d'avere posto tali uomini e le stravaganze loro al disopra di san Tommaso e della sua teoria sulla conoscenza.

Ecco pure delle altre conseguenze che derivano naturalmente, necessariamente dalla teoria malebranchiana. Abbiamo veduto il suo tristo autore affermare, nei termini più precisi, più chiari e più formali, che l'uomo « non conosce gli oggetti materiali che per l'idea, o in una maniera *intelligibile*, e che non li conosce *affatto* in un modo materiale, *come sono in essi stessi.* » Il che vuol dire che non conosciamo punto il materiale per il senso. Ma, allora, per quale mezzo potremo noi conoscerlo? Forse per l'idea che Iddio ce ne dà? Ma l'idea della cosa non implica affatto l'*esistenza reale* della cosa. Ne è la pruova che le idee delle cose esistenti erano da tutta eternità, nell'intelletto divino, *innanzi* l'esistenza delle cose, e che le idee di tutte le cose possibili sono sem-

pre in quest' intelletto, senza l'esistenza di queste cose. Non ci ha nulla dunque che ci assicuri che la materia, di cui Iddio ci fa vedere l'idea, esista. Non siamo affatto certi dell'esistenza della materia; ed ecco l'IDEALISMO. (¹)

Il *pio* Malebranche, per sfuggire a questa conseguenza, che derivò tanto necessariamente dal suo sistema quanto da quello del Cartesio, ha ricorso al *Deus ex machina;* perchè, dice egli, « se non possiamo essere certi dell'esistenza della materia per la testimonianza de' sensi, possiamo esserne e ne siamo diffatti certi, per la rivelazione che ci attesta: Che Dio ha tratto dal nulla la materia del mondo e degli esseri visibili che contiene. » Sta bene; ma, in questo caso, non potendo essere certi nemmeno dell'esistenza dei corpi, nè del nostro proprio corpo, senza la rivelazione divina, con più ragione non potremo essere certi di nulla senza questa rivelazione. Non ci ha dunque nulla di vero, nulla di certo che ciò che è nella Scrittura. Ed ecco il FIDEISMO. (²)

(¹) Questa conseguenza del sistema del Malebranche è stata riconosciuta pure dal suo panegirista. Solo, egli ne ha attribuito la colpa alla dottrina della certezza (dite piuttosto dell'*incertezza*, del Cartesio. Ecco le sue parole: « Secondo il Cartesio, la nostra conoscenza delle cose esteriori non ci dà *alcuna certezza*. Il Malebranche per questo *fu condotto* a sostenere che non sono affatto gli oggetti della natura che noi percepiamo, ma solo le costoro idee. »

(²) Or se questo immenso errore, sostenuto già dall' Huet, e rinnovato a' nostri giorni dal Bautain, deriva precisamente del sistema della visione malebranchiana onde i nostri avversarii si dichiarano

Inoltre se la rivelazione divina è *il solo* criterio della certezza per l'uomo, noi non possiamo essere certi, mancando d'altro criterio, neppure di questa rivelazione, se non si ammette che la rivelazione divina è al tempo stesso l'oggetto e il criterio della nostra certezza, e che l'esistenza d'una rivelazione divina ci è attestata dalla medesima rivelazione divina, il che e ridicolo. Eccoci dunque nell'impossibilità d'assicurarci dell'esistenza della rivelazione divina; ed ecco il DEISMO.

Di più, il genere umano, sulla testimonianza dei sensi, ha sempre e dovunque invincibilmente creduto che gli oggetti materiali esistono realmente e materialmente come li vediamo, e che realmente e materialmente vediamo, in essi stessi, questi oggetti che noi crediamo di vedere. Ma, nel momento che si ammette, col Malebranche, che tutto questo è falso, perchè non vediamo che nell'idea intelligibile ciò che noi crediamo di materialmente vedere in esso stesso, bisogna pure ammettere che siamo in questo mondo come in una lanterna magica, il continuo trastullo delle false evidenze, delle ingannevoli illusione, sprovveduti d'ogni mezzo di certezza, eccetto la certezza e le verità rivelate, prive anche esse stesse d'ogni segno, d'ogni criterio di certezza e di verità. Ed ecco lo SCETTICISMO il più assoluto.

---

partigiani ad ogni costo, essi dunque l'adottano, almeno in principio. Mentre noi, a cui essi ingiustamente e slealmente l'attribuiscono, l'abbiamo, in tutte le nostre opere, combattuto, sotto il nome di *scetticismo religioso*. È questo un semplice avviso.

Secondo l'Arnauld, citato dalla *Filosofia di Lione*, il sistema del Malebranche si riduce a questo: « Che Dio non ci manifesta affatto realmente le SUE idee, ma che ne crea ALTRE in noi, simiglianti alle sue, e che è per mezzo di queste *altre idee* che conosciamo gli oggetti (¹). » Perciò dunque, la visione *delle idee in Dio* del Malebranche non è affatto visione, poichè non sono già le *proprie* idee di Dio che vediamo in Dio, ma *altre* idee prodotte da lui, che riconosciamo in noi stessi. Per conseguenza il nostro intelletto, non avendo neppure la facoltà di *vedere* in Dio le idee, ma *ricevendole* da lui, è più inattivo ed inerte dell'occhio corporale, il quale, almeno, *vede* gli oggetti materiali. È impossibile, bisogna convenirne, di rimpicciolire di più l'intelligenza umana, e non ci ha nulla di più basso quanto questa vision *sublime!*

Il nostro antagonista, traducendo la *Filosofia di Lione*, e formolando la teoria del filosofo visionario dice pure: Se le idee sono realtà necessarie, eterne, immutabili; « se le cose e l'anima umana non possono dar loro la loro origine (²), esse debbono essere riferite alla sostanza necessaria, eterna, immutabile, infinita, a Dio.

(¹) « Deus nobis suas ideas *non manifestat*, ut ait Malebranchius, « sed *alias in nobis producit*, suis, quoad repræsentationem, simi- « les, quarum ope objecta fiunt menti præsentia (*In philos. lugdun.* « *loc. cit.*). »

(²) « Vel Deus solus est idearum nostrarum causa efficiens, vel « corpora, *vel mens nostra;* atqui duo posteriora dici nequeunt. « Ergo Deus solus est idearum nostrarum causa efficiens (*Phil.*, « *lugdun.*, p. II, dissert. II, c. IV, art. 2). »

Allorchè scorgiamo talune di queste idee; *allorchè* fra le tenebre e l'imperfezione della nostra conoscenza, alcune di queste verità eterne si levano sulla nostra ragione per illuminarla, è lo stesso Dio che spande sopra noi questa luce, è in Lui che vediamo questi oggetti della nostra intelligenza. L'intelligenza è la facoltà di vedere la verità in Dio, e la visione in Dio *diventa la più alta funzione della ragione.* »

Notate, in questo luogo, le parole « ALLORCHÈ scorgiamo ecc. ALLORCHÈ *fra le tenebre* ecc. È LO STESSO DIO che spande ecc., È IN LUI che vediamo ecc. » Queste espressioni escludono manifestamente ogni virtù, ogni facoltà dell'intelletto esse non stabiliscono che una intervenzione, non *abituale*, ma *attuale*, non remota, ma *diretta*, non in principio, ma *tutte* le volte, *toties quoties*, per la quale vediamo *talune* delle verità necessarie, *alcuni* di questi oggetti della nostra intelligenza. Sicchè le idee o le verità eterne, immutabili, necessarie, non sono più il retaggio universale di *tutti* gli uomini, ma il privilegio di *alcuni* uomini, a' quali Iddio, *quando* e *come gli piace*, ne fa dono. Sicchè non ci avrebbe più un insieme di idee o di concezioni generali, sempre e per tutti, le stesse, concepibili da ogni intelletto umano, e formanti la ragione umana ed il linguaggio umano che ne è l'espressione. Sicchè la nostra intelligenza non comprende nulla (poichè vedere non è comprendere) *nihil intelligit, nihil intus legit*, cioè che la nostra intelligenza non è più un'intelligenza; perchè un'intelligenza che non fa nulla, non è punto un'intelligenza; uno spirito che non opera affatto, non è

uno spirito. In luogo dunque che la visione in Dio divenga *la più alta funzione della ragione*, essa è la negazione d'ogni funzione della ragione, il suo annientamento, la sua morte. Ecco dunque la ragione morta e sepolta da uno de' più furenti panegiristi della *potenza della ragione!* È, bisogna convenirne, veramente strano. [1]

La scuola del Malebranche e del Cartesio, confondendo tutto, perchè ignora tutto, ha compreso, fra le idee, anche la conoscenza di Dio e della legge naturale. Ma poichè, per cotale scuola, queste pretese *idee*, come tutte le altre, o sono innate in noi, o sono vedute da noi, direttamente in Dio, è manifesto che la conoscenza di queste idee è una faccenda puramente

---

[1] Si ha qui a ricordare che il semirazionalismo si è mostrato scandalizzato perchè san Tommaso ha detto « che il nostro intelletto non è, dapprincipio, che una *tavola rasa* in cui non è ancor niente scritto. » Ma almeno san Tommaso riconosce in questa *tavola rasa* la sublime facoltà di scrivere *essa* in essa stessa, per l' operazione dell' intelletto agente, formantesi, esso, le idee. Mentre la nostra intelligenza, come l' ha immaginata il Malebranche, sarebbe non solo priva di questa facoltà che ne fa una sostanza piena di potenza e di vita, ma ancora del fardello delle idee innate, onde la generosità del Cartesio le avea permesso d' essere accompagnata, fin dalla sua comparsa fra gli esseri intellettuali. L' intelligenza umana è dunque, secondo il Malebranche, una *tavola rasa* in un modo più compinto ed assoluto; una tavola rasa dove non ci ha nulla di scritto, dove nulla sarà mai scritto, e dove essa non scriverà mai nulla. Vedete dunque quanto il semirazionalismo è conseguente con sè stesso, deplora da una parte la *tavola rasa* di san Tommaso, e d' altra parte si dondola nella beatitudine, dinanzi alla *tavola* veramente *rasa* del Malebranche.

individuale e propria ad ogni uomo; una faccenda che ha luogo tra Dio e l'uomo, ed in cui persona non ha nulla a vedere e non può nulla.

Pei veri cartesiani, *non ci ha dunque alcuna ragione insegnata;* ed il furioso organo del semirazionalismo che i nostri lettori (nella *Tradizione*, § 42, p. 474) hanno udito gridare quanto n'avea nella gola: « che ogni ragione è insegnata e che non v'ha ragione senza insegnamento, » si è renduto colpevole di alto tradimento, rispetto alla causa cartesiana, permettendosi di simiglianti capricci, che possono gravemente comprometterlo, presso intelligenze logiche e severe. Non ha neppure l'agio di potersi ricoverare, secondo l'ha fatto, in tai casi, maestro Malebranche, nell'affermazione: Che ha veduto in Dio questa grande verità: « Che ogni ragione è insegnata dagli uomini.» Il cartesianismo non è, nè più nè meno, che il protestantismo filosofico. Siccome dunque i protestanti, in nome *della libertà di coscienza*, non permettono di credere tutto che a condizione di rigettare il simbolo cattolico; così i cartesiani, in nome *della libertà della ragione,* non permettono di affermare tutto che a condizione di dire anatema alla filosofia cristiana; ed ogni discepolo del Malebranche, che avvisasse di *vedere in Dio* il contrario di quello vi vede egli stesso, sarebbe suggetto a sentirsi dire da' suoi ammiratori: « Colui che vede tutto in Dio, non vi vede ch'egli è pazzo. » Ma il dovere della sottomissione, per la ragione, non risulta che dal bisogno che essa ha dell'insegnamento. Se dunque nissuna ragione è insegnata, nissuna ragione ha il dovere di essere sot-

tomessa. Or una ragione che, secondo lo si dice, nei termini più espliciti [1] trova in sè stessa, in virtù delle sue comunicazioni immediate con Dio, e senza il menomo soccorso dell'uomo, l'*idea* di Dio e dei suoi attributi, l'*idea* dell'anima e delle sue facoltà, l'*idea* della coscienza e de' suoi doveri, è una ragione che non ha bisogno d'alcuno umano insegnamento, e, quindi, è una ragione che non deve sottomettersi ad alcuna autorità umana, nelle quistioni risguardanti la conoscenza della verità. È una ragione che non ha nulla a chiedere alla ragione degli altri; è una ragione che può starsi senza di qualunque rapporto tra essa e Dio: ed il Rousseau, che avea fatti suoi i principii della scuola cartesiana, era sommamente logico, quando diceva: «Iddio non ha egli detto tutto alla mia coscienza? Che bisogno ho io dunque della mediazione degli uomini tra me e Dio?» La è finalmente una ragione, indipendente da ogni ragione creata, da ogni autorità, da ogni regola, da ogni testimonianza esterna, pure da ogni rivelazione soprannaturale, mediata, esteriore, poichè la sua rivelazione naturale, immediata, interiore gli è sufficiente. Ecco il RAZIONALISMO puro; ed ecco ancora il cartesianismo convinto d'esserne il padre, avendolo ingenerato, non meno per la teoria della visione del Malebranche, che per la teoria delle *idee innate* e *dell'infallibilità dell'evidenza individuale* del Cartesio!

---

[1] Vedi il libro dell'abate Maupied, intitolato: RICONCILIAZIONE DELLA RAGIONE COLLA FEDE.

Non è ancor tutto. Ci è stato detto che « *allorchè* (OGNI VOLTA CHE) noi percepiamo ALCUNE delle verità eterne, è lo stesso Dio che spande in noi la luce. » Ma, è questo, noi lo ripetiamo, un attribuire le operazioni del nostro intelletto, non alla facoltà di *intendere*, onde Iddio avrebbe dotato l'intelletto, ma all'intervenzione diretta, immediata, attuale dello stesso Dio; è manifestamente un fare Dio solo autore degli atti dell'intelletto: come attribuire le operazioni della nostra volontà, non alla facoltà di *volere* di cui Iddio l'avrebbe dotata, ma all'intervenzione diretta, immediata, attuale dello stesso Dio, è chiaramente un fare Dio, solo autore degli atti della volontà. Or, come se Dio fosse il solo autore degli atti della nostra volontà, si dovrebbe attribuirgli tutti i nostri delitti, così una volta ammesso che Dio è il solo autore degli atti del nostro intelletto, bisogna, di necessità, attribuirgli tutti i nostri errori. E come nel primo caso, non ci avrebbe nè colpabilità, nè merito, nè vizio, nè virtù; così nel secondo caso, non ci avrebbe più nè ignoranza, nè sapere, nè errore, nè verità. Non saremmo intelligenze che per ischerzo; in fondo, non ci avrebbe Iddio fatti che come fantocci, destinati a rappresentare i suoi pensieri, a fare l'ignorante ed il dotto, secondo la sua volontà onnipotente ed immutabile, cioè secondo le leggi d'una inesorabile necessità. Ed ecco il FATALISMO.

Il FANATISMO filosofico, questo padre funesto del fanatismo religioso, non è egli pure uno de' frutti del sistema della visione? Diffatti, se non si trova nulla nell' intelletto umano, eccetto quello che Dio

vi ha deposto, o quello che Dio, *quando e come gli piace*, gli fa vedere, non è egli chiaro che ogni idea, ogni concezione, ogni pensiero, ogni sogno, ogni stranezza, ogni illusione della nostra mente, è cosa divina, veniente da Dio, di cui bisogna essere riconoscente a Dio, e che bisogna mandare ad effetto, per obbedire a Dio? I fanatici d'ogni sorta si sono sempre fondati su questo argomento; ed è su questo argomento che si sono sempre risguardati come VEGGENTI, illuminati, profeti, e che hanno imposto ad altri (si sa per quai mezzi) tutte le loro stranezze, tutte le loro follie, dopo di averle essi stessi adorate. Ed il mezzo di persuader loro che sono in errore! Chiunque crede di *vedere tutto in Dio*, e di non vedere che ciò che Dio gli manifesta, non vi *vedrà* mai *ch' egli è pazzo;* allora egli è incurabile.

La stessa minorità della scuola cartesiana, sì tenera pel Malebranche, non ha potuto a meno di rimproverargli d'avere, pel suo sistema, troppo *esagerato* la *passività* « dell'intendimento umano. » Or questa *esagerazione della passività*, secondo l'abbiam veduto, non è semplicemente altro che la *negazione* compiuta dell'*attività* (1) del nostro intelletto. Perchè pel Malebranche, l'uomo non vede nulla, non conosce nulla, pure

---

(1) Il Malebranche ha detto ancora: « Un' altra ragione che può far pensare che vediamo tutti gli esseri perchè Dio vuole che quello che è in lui, che lo rappresenta, ci sia scoperto, è che questo pone le menti in una intera dipendenza di Dio, la maggiore che sia possibile. Il che essendo a questo modo, non solo *non possiamo* NIENTE *vedere che Dio non voglia che noi vediamo*, ma non

gli oggetti esterni, che IN Dio e per l'azione immediata, diretta, attuale di Dio, sulla sua mente. Or, secondo l'abbiamo fatto più volte osservare, con san Tommaso, la natura d'ogni operazione segue l'essere, come la natura dell'essere è la regola d'ogni operazione: *Operatio sequitur esse*. Un essere che non OPERA affatto per sè stesso non È per sè stesso. Se dunque il nostro intelletto, come lo vuole il Malebranche, non OPERA per sè stesso, poichè non intende affatto per sè stesso, non È neppure per sè stesso. La sostanza, secondo lo stesso vocabolo l'indica, non è che ciò che *sussiste* per sè stesso, *substantia est quod per se subsistit;* ed un essere che non sussiste affatto per sè stesso ed in sè stesso, ma per un altro essere, non è già *sostanza* ma *accidente*, come il colore, che non ha l'esistenza che *per* e *nel* corpo colorato, ed il calore che non ha l'esistenza che per e nel corpo caldo. Se dunque il nostro intelletto non esiste affatto per sè stesso ed in sè stesso, poichè non opera per sè stesso, è chiaro che non è affatto *sostanza*, ma *accidente*. È chiaro, secondo l'abbiamo, per san Tommaso, dimostrato nella Tradizione, che gli umani intelletti ed anco gli angelici non sono affatto sostanze distinte, ma accidenti d'un solo ed unico intelletto, l'intelletto divino. È chiaro che non ci ha che un solo intelletto una sola sostanza reale, sussistente nell'universo, l'in-

---

possiamo *niente vedere che Dio non ce le faccia vedere* (*Ricerche*, lib. III, p. 2, c. VI). » Ecco dunque la negazione del nostro intelletto, affermata nei termini più precisi dal Malebranche.

telletto, la sostanza di Dio, e che gli esseri creati non sono nel fatto che apparenze, gradazioni, modificazioni più o meno profonde d'un solo ed unico essere, l'essere divino. È chiaro che Dio solo *è* e che niente *è* fuori di Dio. Eccovi il PANTEISMO [1].

Il Malebranche per giustificarsi d'avere, a sì grande spese dell'immaginazione e in dispregio del senso comune, foggiato un sistema, pregno di simili conseguenze, ha ricorso al seguente luogo di sant'Agostino: « Iddio presiede alle menti umane, senza l'intermezzo d'alcuna creatura: *Deus præsidet humanis mentibus, nulla interposita* (*de Ver. relig.*). »

Ma perchè, secondo sant'Agostino, nissuna creatura s'intramette nei rapporti, nel commercio intimo tra Dio e l'intelligenza umana, ne segue forse, per sant'Agostino, che Dio non abbia conferito alla nostra intelligenza la facoltà di formarsi le idee? Forse che, coll'ammettere con san Tommaso, che il nostro intelletto, agente in virtù d'una luce da alto, riflesso ineffabile del Verbo di Dio, in virtù d'una facoltà tutto

---

[1] Dunque è per una giusta ragione che il nostro critico ha intonato quel *gloria patri* in cuore del Malebranche: « La gloria del Malebranche è d'avere meglio dimostrato, che non s'era fatto fino a lui, quest' ammirabile società naturale de' nostri spiriti con Dio. » Diffatti, la *società naturale de' nostri spiriti con Dio*, secondo l'ha *dimostrata* il Malebranche, è sì intima e sì perfetta che i nostri spiriti, nelle loro comunicazioni intellettuali con Dio, perdono ogni individualità che loro è propria, spariscono e s'innabissano per modo in Dio che non sono più che una stessa sostanza con Dio. Ecco quello che è veramente *ammirabile!* Ed è vero anche che *niuno mai fino al Malebranche*, neppure lo stesso Spinosa, ebbe meglio dimostrato quest' *ammirabile società!*

divina, è un ammettere l'*intermezzo* d'una creatura, qualunque siasi? Forse che, coll'ammettere questa magnifica dottrina, Dio non è sempre, ad esclusione di ogni altro essere creato, l'unica e vera causa prima de' fenomeni della nostra intelligenza e il suo solo sovrano? Del resto, è lo stesso sant'Agostino che ha così spiegato il luogo onde ragionasi; poichè (vol. II, § 16) si è veduto formalmente dichiarare: che, secondo lui, l'occhio della nostra mente vede le ragioni eterne, PER *una certa luce intellettuale*, come l'occhio vede PER una luce corporale gli oggetti esterni; ed è lo stesso sant'Agostino che, con queste belle parole, ha, egli il primo, stabilito la bella teoria che san Tommaso ha sviluppata dappoi, dell'intelletto agente in virtù d'una luce che prende dallo stesso Dio: *Intellectus agens est participatio luminis divini.*

Si è voluto pure sostenere l'edifizio fantastico della visione malebranchiana col seguente luogo di san Paolo: « È in Dio che noi viviamo, che noi ci moviamo e che noi siamo: *In ipso enim vivimus, movemur et sumus* (*Act.* XVII). » Non v'ha dubbio che non avendo che dalla liberalità del Dio creatore tutto ciò che siamo e tutto ciò che abbiamo, il nostro essere, il nostro movimento, la nostra vita, gli è rigorosamente vero che è il primo principio, la causa prima e permanente della nostra esistenza, e che non viviamo, non ci moviamo, non siamo che in lui; ma ciò non c'impedisce affatto d'essere quello che ci ha fatti, vere sostanze, esistenti per noi stessi o indipendenti da tant'altri esseri *creati*, rispetto al nostro essere; vere cause *seconde*, ma cause reali de' loro effetti.

E qui ancora non dobbiamo dimenticare quel sublime e magnifico luogo dell'angelico Dottore, a cui bisogna sempre aver ricorso, perchè è base di tutta la scienza dell'uomo ed anco dell'universo: la divina Bontà è per sè stessa diffusiva; perciò essa ha voluto che tutte le cose le rassomigliassero non solo nella loro maniera d'essere, ma anco nella loro maniera d'operare: *Divina Bonitas sui diffusiva est, et ideo voluit ut omnia ei similia essent, non solum in esse sed etiam in agere* (*Quæst. Disp. De Creat.*). » Or, come Dio *è* per sè stesso ed *opera* realmente esso stesso, ci ha creati in guisa che, noi pure, *siamo* per noi stessi ed in noi stessi, ed *operiamo* per noi stessi; ci ha conferito il privilegio della *sustanzialità* e della *causalità*, in guisa che, noi pure siamo vere sostanze indipendenti da ogni sostanza creata, e vere cause de' nostri propri effetti. Non rinunzia perciò affatto alla sua sovranità, al suo dominio assoluto, rispetto a noi; rimane sempre la sola sostanza increata, la causa prima di tutte le cause seconde, che per ciò stesso non sono e non operano che in lui e per lui. Ma egli non conserva i suoi diritti inalienabili sopra di noi che come causa sempre agente e conservatrice della nostra sustanzialità e della nostra causalità, come causa di tutte le nostre forze e di tutte le nostre facoltà; ma non già come principio immediato di tutte le nostre operazioni e come causa diretta di tutti i nostri effetti. Se egli vi concorresse in quest' ultimo modo, noi non saremmo nemmeno cause seconde, non saremmo nemmeno sostanze create, non gli *somiglieremmo* nè per la maniera

d'essere nè per la maniera d'operare; non saremmo affatto sostanze distinte dalla sua, ma particelle della sua unica sostanza, diversamente modificata; ed ecco il Panteismo, che ci viene pure da questo lato. Dappoichè ogni dottrina che, come quella del Malebranche e del Cartesio, nega l'azione propria delle cause seconde, rinchiude pure la negazione d'ogni sustanzialità, distinta da quella di Dio, ed è essenzialmente panteista.

Si noti ancora che il Malebranche non si è affatto contentato di negare all'intelletto umano il principio di causalità delle sue proprie idee; ma che, colla sua funesta teoria delle *cause occasionali*, oltrepassando lo stesso Cartesio, che aveva negato il principio di causalità alle bestie, l'ha inesorabilmente negato a tutti gli esseri creati: perchè ha sostenuto, nei termini più solenni, che nessuna causa creata agisce in realtà, ma che è Dio che agisce in un modo immediato e diretto *all'occasione* de' movimenti delle cause create, e che Dio è l'unico e vero essere, realmente agente nell'universo; il che è il panteismo in una più grande estensione. In guisa che, secondo lo abbiamo altrove provato, la filosofia del Malebranche è essenzialmente panteista non solo per la sua psicologia, ma anco per la sua cosmologia.

Si noti finalmente che san Tommaso non ha scritto il bel luogo che abbiamo più in su comentato, che per combattere i filosofi arabi panteisti, i quali, imbevuti della filosofia del Corano, sostenevano che realmente le cause seconde non agiscono affatto; ma che è Dio che agisce alla loro OCCASIONE; *sunt quidam qui, in*

LEGE MAURORUM, *aiunt: causas creatas revera non agere, sed Deum agere* OCCASIONE *causarum secundarum;* e che, per conseguenza, non è già il fuoco che arde, ma Dio, ALL' OCCASIONE del fuoco; non è già il coltello che taglia il pane, ma Dio, ALL'OCCASIONE del coltello. È questa, come lo si vede, la dottrina che, cinque secoli dappoi, il Malebranche ha insegnato *nei medesimi termini.* Dunque il *sublime ingegno* del Malebranche è convinto d'avere ignorato le nozioni più elementari sulla natura degli esseri e delle loro operazioni, dunque la sua *grande pietà* ha preso dal maomettismo la sua filosofia, la filosofia de' Turchi all'uso de' dotti cristiani!

Il nostro antagonista si leva in estasi dinanzi a questa definizione che il Malebranche ha dato della sua visione in Dio: « È una participazione della *sostanza* intelligibile del Verbo, di cui tutte le menti possono nutrirsi. » E soggiugne: « Questa bella definizione, si può bene affermarlo, abbraccia tutta la buona tradizione filosofica e cristiana, l'insegnamento de' Padri e Dottori sulla ragione, e spezialmente di sant'Agostino e dello stesso san Tommaso, malgrado il dualismo delle sue dottrine. » Ma, ancora una volta, una *participazione della* SOSTANZA *intelligibile del verbo* non è il panteismo in tutta la sua crudezza? San Tommaso, seguendo sant'Agostino, ha, egli pure, parlato d'una *participazione,* per nostra parte, a qualche cosa di divino; ma è alla *luce,* e non alla SOSTANZA INTELLIGIBILE DEL VERBO; *Intellectus agens est participatio quædam* LUMINIS *divini, juxta illud* (*Verbum*): *illuminat omnem hominem,* etc., sicchè, la *bella definizione*

del Malebranche non è, in fondo, che una grande verità trasformata in un lagrimevole errore. Ecco in che modo questa definizione, tanto celebrata, abbraccia la *tradizione filosofico cristiana, l'insegnamento de' Padri e de' Dottori, e spezialmente di sant'Agostino e di san Tommaso*. Ahi sventura! sotto la penna del Malebranche, la verità stessa diventa errore. Ed è perchè si è fatto a scrivere di filosofia senza saperne più d'un allievo di quinta non sa di latino. Ed i suoi ammiratori non fanno punto mostra d'essere più valenti di lui, poichè giungono perfino a rimproverare a san Tommaso il dualismo (la contraddizione ed il vago) *delle sue dottrine* (¹).

Quindi è innegabile che i *grandi maestri* della moderna filosofia erano assai men che filosofi. È innegabile che la concezione generale de' loro sistemi sulla conoscenza che un non so che di divino concorre alle operazioni della nostra mente » è una concezione cristiana tanto antica che il cristianesimo, tanto comune che le nozioni elementari del catechismo; e che tutto ciò che v' hanno soprapposto, e che tutto ciò che vi hanno aggiunto del loro proprio, l'*innascibilità* delle

(¹) È noto che il sublime Malebranche si facea un titolo di gloria « d'ignorare la filosofia di san Tommaso » Ei pare che i suoi partigiani ed i suoi ammiratori d'oggi ne siano precisamente a questo. Ci ha però una differenza; il *maestro* si limitava a pubblicare la sua ignoranza rispetto a san Tommaso, e non lo criticava, ed i suoi discepoli, come lo si vede, ignorandolo essi pure, si permettono di criticarlo o meglio d'insultarlo. Ci ha dunque progresso... nella dimenticanza di tutte le convenienze!

idee, e la loro *visione* in Dio, non è che stupidezza, confusione, contraddizione, sogno, errore e principio di errore. Gli è innegabile che la più parte della scuola cartesiana, non giurando che per le idee innate del Cartesio, ha disapprovato il Malebranche; che la minor parte della stessa scuola, estatica innanzi alla visione del Malebranche, ha rigettato il Cartesio, e che a questo modo, maestro e discepolo, sono stati confutati dalla loro propria scuola, assai più duramente da' loro propri figli, che da' loro avversari.

Questi sono gli uomini che si è avuto il coraggio di raccomandare come *belli e sublimi ingegni, eterno onore dello spirito umano*. Questi sono i sistemi di cui si è imprudentemente detto che hanno *compito di grandi progressi, e che essi contengono un' esposizione più compiuta di pensieri reali e più forti, una luce più abbondante e più viva* delle pure, sante e sublimi dottrine di sant'Agostino e di san Tommaso! Bisogna convenire che è ben difficile di spingere più innanzi l'impudenza della menzogna storica, di cadere più materialmente in errore, di confidare di più nell'idiotismo de' suoi lettori, e d'abusare con più sfrenatezza della parola umana.

APPENDICI

PRIMA APPENDICE

Spiegazione dei fenomeni del sonno, dei sogni e della follia per servire di risposta alle obiezioni che si tirano da questi fenomeni, contro l'immaterialità delle funzioni intellettuali.

§ 1. Suggetto e importanza di questa appendice.

La dottrina, che abbiamo esposta (p. 174 e seguenti) sull'*assenza di qualunque concorso del corpo, nella operazione per cui lo spirito si forma le idee*, è di somma importanza. Perchè, secondo sarà ampiamente dimostrato nel *Trattato dell'anima* nel quarto volume di quest'opera (cap. I), se, in questa ineffabile operazione *specifica* dell'intelletto, la nostra mente avesse bisogno dell'organo del corpo, essa terrebbe intimamente del corpo rispetto alla sua propria origine, ed al suo proprio essere; non sarebbe stata creata immediatamente da Dio, ma ingenerata dal corpo; non farebbe alcuna *operazione*, e, per conseguenza, non

avrebbe più *essere* fuori dal corpo; non sarebbe più *sussistente* per sè; non sarebbe affatto immortale, ma si spegnerebbe col corpo.

Or, tra le obiezioni, sollevate dalla scuola materialista, e riprese quasi per ischerzo dalla scuola cartesiana, contro quest'importante dottrina *dell'immaterialità assoluta dell'operazione specifica dell'intelletto* le più speciose sono quelle, tratte da' fenomeni, tutto corporali, del *sonno, de' sogni e della follia*, che arrestano o sconvolgono tutte le operazioni dell'intelletto e segnatamente la ragione: in guisa da far credere che l'intelletto, nell'esercizio delle sue funzioni, è in uno stato di dipendenza compiuta, assoluta, del corpo, e che è una potenza corporea.

Ci è mestieri adunque, non avendolo potuto fare altrove, che esaminiamo qui cotai fenomeni, ne' loro rapporti coll'indipendenza delle operazioni della mente, e che dimostriamo che non possono arrecarvi alcun nocumento.

§ 2. Causa finale e causa efficiente del sonno. — Che cosa sono il sonno, la vigilia ed il sonnambulismo naturale, secondo san Tommaso e gli scolastici.

Il sonno è definito da san Tommaso: « La vacazione o il riposo de' sensi per la sanità dell'animale (*De Somno et vigilia; lec.* 3). *Vacatio sensuum causa salutis animalis.* Perchè in realtà non si dorme che quando non si fa uso de'sensi; come, per contrario, non si è veglio che quando si gode del libero eser-

cizio de' sensi; ed il sonno, per la conservazione della vita animale, è tanto necessario quanto il nutrimento.

Ma se ogni sonno è il *riposo de' sensi*, ogni riposo de' sensi non è già il sonno. Soventi volte, uno o più sensi sono inabili ad ogni azione, loro propria, come avviene a' paralitici, e non pertanto questa impossibilità, o qualunque altra impotenza al sentire, cagionata da una infermità, non è affatto sonno. Il vero sonno non ha luogo che quando l'impotenza del sentire incomincia nell'organo della virtù sensitiva, che dicesi *sensorio*, o il *senso comune* organico (cosa diversissima dal *senso comune* logico). Questo sensorio è il cervello, da cui partono i nervi propri d'ogni senso in particolare; è il principio da cui derivano ed a cui ritornano tutti gli atti de' sensi; lo si trova in tutti gli animali, ed è il centro comune di tutte le sensazioni. Da questo organo adunque dipende l'esercizio di tutti i sensi, ed i sensi per lui compiono le loro funzioni. Per conseguenza, una volta che questo organo è renduto inutile e messo in riposo, tutti i sensi lo sono pure, ed indi il sonno. Questo fenomeno ha dunque luogo nel sensorio, come nel suo suggetto.

Ogni animale, impotente a muoversi incessantemente, con piacere, ha bisogno, di tempo in tempo, di riposarsi. Perchè ogni potenza, che ha fini determinati dalla natura, allorchè si esercita al di là de' limiti, stabiliti alla sua operazione dalla natura, languisce di necessità, e deve cessare dall'operare. Ma la sensazione è un' opera determinata, in una data misura dalla natura. Se dunque la è continua, al di là di questa misura, essa non si esercita che contro le forze, le in-

clinazioni della natura, e per conseguenza, in luogo d'essere continuata con piacere, non l'è che con pena, con difficoltà ed anco con dolore, e contrariamente all'appetito naturale. Ciò che ripugna all'appetito naturale è corruttivo dell'animale, ovvero contrario alla sua salute. L'operazione de'sensi adunque, non discontinuata, è in opposizione colla salute e la vita dell'essere sensitivo; quindi il riposo o la *vacazione* dei sensi, durante qualche tempo, o il sonno gli è d'una necessità assoluta. La sanità dell'animale è dunque la causa *finale* del sonno. Vediamo ora *la causa efficiente.*

Egli è riconosciuto ed ammesso da' fisiologisti antichi e moderni, che il movimento non è comunicato alle parti del corpo animale, che per mezzo d'una certa porzione della sostanza corporea che, a cagione della sua estrema sottigliezza, è detta *gli spiriti animali*, e che Ippocrate definisce: « La parte della sostanza che spinge e fa violenza; *partem impellentem et impetum facientem.* »

Non spetta a noi di ricercare in che modo si produca in noi questa sostanza sottile; ciò che importa di stabilire si è che questi « spiriti » sono la cagion materiale e immediata, per cui l'animale si muove *locomotivamente*, e per cui gli organi de' sensi acquistano la loro ultima e perfetta disposizione ad essere mossi da' loro propri oggetti. In guisa che, quando questi *spiriti* vengono a mancare, negli organi dei sensi, o quando la loro comunicazione, tra il sensorio ed i sensi esterni, è interrotta, tutte le operazioni dei sensi e dello stesso senso comune, debbono necessariamente mancare. Dobbiamo dunque vedere qual è

là causa che, interrompendo o diminuendo ogni comunicazione degli *spiriti animali* tra il sensorio ed i sensi, torna questi ultimi impotenti ad esercitare i loro atti, e li condanna al riposo; perchè quest'è la causa *efficiente* del sonno.

« Ogni impotenza de' sensi ad operare, dice san Tommaso (*Ibi, lect.* 5), non è sonno; il sonno è solamente quell'impotenza che è cagionata dall'evaporazione degli alimenti. Il calore naturale del corpo fa montare questi vapori alla parte superiore dell'animale, cioè, al cervello. Giunti quivi, si condensano a modo di nuvola, a cagione della frigilità del cervello, col quale si mettono essi in contatto; divenuti gravi, discendonò nelle vene, per le quali il calor naturale e gli spiriti animali del sensorio giungono a' sensi e loro comunicano il senso ed il movimento. Essi ingombrano e chiudono quasi le vene; respingono, verso le parti interiori del corpo, il calor naturale e gli spiriti animali; in guisa che i sensi ne sono privi, ed ogni comunicazione tra essi ed il senso comune è interrotta. Allora i sensi non possono più operare, cessano le loro funzioni e succede il sonno ».

I lunghi ed aspri lavori, seguita san Tommaso, come gli alimenti mal digeriti, rilassando le parti del corpo (come ne è prova il sudore che ne deriva), determinano delle evaporazioni che dalle parti rilassate, montano al cervello. Ed è per ciò, che dopo un lungo ed aspro lavoro corporale ed anco intellettuale, gli uomini e le bestie dormono molto.

Taluni fisiologisti moderni attribuiscono il bisogno del dormire, che si sente dopo il lavoro, alla grande

consumazione che si fa, in lavorando, degli spiriti animali, senza far conto alcuno dell'evaporazione che ha luogo per il lavoro. Ma quest'opinione non è punto ragionevole. L'indebolimento degli spiriti animali produce la lassezza e non il sonno. Essi hanno bisogno d'essere ristorati dal sonno, ma non ne sono la causa. Se fosse vero che lo smarrimento degli spiriti animali pel lavoro fosse, per l'uomo che ha molto lavorato, la cagione unica del bisogno del dormir molto, ogni uomo rotto dalla fatica dovrebbe necessariamente dormire, e tutti i suoi sforzi per vegliare dovrebbero essere inutili; poichè nissuna potenza della volontà di vegliare non potrebbe contrappesare la perdita degli spiriti animali. Or è dimostrato dall'esperienza che, pure in seguito d'un lungo lavoro, si può se si vuole, allontanare il sonno anche per gran tempo; e questo fatto non si spiega che per la dottrina di san Tommaso, che noi abbiamo esposta, sulla causa efficiente del sonno. Perchè, ammettendo che il sonno non avvenga che per l'ingombramento delle vene, per parte de' vapori condensati e discendenti dal cervello, si scorge che l'animale può benissimo, scotendo gli organi, fare sviluppare e ritornare al loro posto gli spiriti animali, i quali, dissipando i vapori, rendono a' sensi i loro movimenti e cacciano il sonno. Perciò dunque, i grandi progressi, che la fisiologia moderna ha fatto, non servono che a constatare la verità dell'antica, ed a provare che gli scolastici non erano punto così semplici che si è voluto far credere nelle scienze naturali.

Gli scolastici adunque, riunendo la causa materiale,

finale ed efficiente del sonno, l'hanno con molta ragione definito: « La costrizione del primo sensorio, per causa della sanità dell'animale: *Primi sensorii comprehensio, causa salutis animalis.* »

Se il sonno non è che la costrizione del sensorio comune, cagionata da' vapori, e che facendo cessare le operazioni di quest'organo, fa pur cessare le operazioni di tutti i sensi esterni, ed impone loro la tranquillità ed il riposo; è pure agevole di comprendere che la vigilia non è che la cessazione di questa costrizione, la quale dà al sensorio la libertà di funzionare esso stesso e di comunicare co' sensi. E poichè una tale cessazione dipende dallo scioglimento de' vapori, che si recano al cervello; tutto ciò che dissipa cotai vapori conduce necessariamente alla vigilia.

Ora tre cause concorrono a far cessare le evaporazioni nell'interno del corpo dell'animale. La prima è la digestione compiutamente finita; la seconda è il ritorno del calor naturale dell'interno del corpo nelle vene donde esso caccia il vapore frigido condensato, quivi accumulato; la terza è la separazione del sangue puro dall'impuro che s'è operata, nel cuore; e la conversione della parte pura e sottile del sangue, in questi « spiriti animali » che fanno agire i sensi e mettono in movimento il corpo. Queste son dunque le tre cagioni che producono la vigilia.

Per questa stessa dottrina si può farsi una ragione di quello stato medio, tra il sonno e la veglia, in cui l'uomo, benchè dormendo, *parla*, *cammina* ed *opera* come se fosse sveglio; il che dicesi *sonnambulismo*.

Non v'ha dubbio che, secondo sarà dimostrato nel

Trattato dell'anima, la forza di locomozione dipende, rispetto al suo esercizio, dall'appetito, e che l'appetito non è determinato e mosso che dall'idea dell'*utile* o del *pregiudiziale* che un senso interno ha eccitata. Non v' ha dubbio pure che le cause che abbiamo esposte e che producono il sonno o la vigilia, non agiscono affatto istantaneamente e in un punto, ma successivamente e per gradi; e che può bene accadere che esse sieno arrestate ad un certo punto, ed impedite di finire la loro opera: in guisa che il sensorio comune, come il senso esterno, non ne siano tocchi che in parte, e non sieno impegnati che in parte dalla loro azione. Non v'ha dubbio, in fine, che, secondo la varietà de' temperamenti e lo stato di sanità del corpo, spesse fiate si sviluppa in certe parti dell'animale un calore oltre il naturale, sia per un umore febbrile putrefattivo, sia per ogni altra cagione, ed è ciò che arriva segnatamente a' *sonnamboli.*

Bisogna pure mettere fra le cose notevoli questa circostanza: Che negli esseri, ond'è questione, abbondano in un modo straordinario gli « spiriti animali, » queste cause immediate del movimento de' membri del corpo, spezialmente delle mani e de' piedi, tanto pronti e facili ad esser mossi. Posto questo, gli è agevole di spiegare i fenomeni del *sonnambulismo.*

In tale stato, da una parte, il sonno non essendo perfetto, ogni comunicazione tra il sensorio comune ed i sensi esterni non è affatto interrotta, D'altra parte il calore oltra naturale, che si sviluppa nel corpo, contrappesando la frigidità de' vapori condensati, che sono caduti nelle vene, vi facilita il passaggio degli spiriti

animali, soprabbondanti ne' *sonnamboli*, e scioglie la potenza locomotiva de' sensi, spezialmente dell'udito e del tatto, ma di rado, difficilmente e mai compiutamente la potenza della vista, a cagione della loro prossimità del cervello, da cui discendono i vapori condensati che vanno ad ostruire le vene. Or, si comprende che, in un individuo che si trova in queste disposizioni fisiche, se per una delle cagioni, sopra indicate, la fantasia è commossa dal fantasma di qualche cosa che ha l'abitudine di fare, il suo appetito, determinato e spinto al movimento da questo fantasma, lo spinge a fare la detta cosa e lo fa; e a questo modo l'individuo ripete, nel sonno, le operazioni che eseguisce o di cui è molto preoccupato nella veglia.

Gli è innegabile che il sonno de' sonnamboli, e come che imperfetto, gli è un vero sonno; perchè, tornati in loro stessi, ricordano bene i fantasmi che li hanno impressionati, ma non le operazioni che hanno fatto sotto il loro imperio. La cagione si è che i fantasmi, essendo atti della fantasia ed inerenti a questa facoltà, possono essere ricordati; mentre le operazioni, che ne son seguite, sono atti degli organi e della potenza locomotrice senza il concorso della volontà, e non hanno lasciato alcuna traccia o che una traccia assai confusa nella memoria, e, per conseguenza, gli è impossibile di ricordarsene, almeno in una maniera chiara e distinta. Ed è per ciò che non s'imputa loro a delitto il male che essi fanno dormendo, come non s'imputa a delitto il male che gli ubbriachi fanno nell'ubbriachezza, ed a' dementi quello che fanno negli accessi della follia.

Ma tali spiegazioni non si riferiscono che al sonnambolo *naturale;* rispetto al sonnambolismo, detto *artificiale, lucido, magico* o *diabolico*, ne faremo parola altrove.

§ 3. L'obiezione, tratta da' fenomeni del sonno, contro l'immaterialità dell'intelletto umano. — In che modo questi fenomeni, come quelli che fanno perdere la conoscenza, non colpiscono affatto la facoltà intellettiva.

Perciò dunque, i fenomeni del sonno appartengono alla facoltà puramente sensitiva, e la facoltà intellettiva non vi prende alcuna parte. E nonpertanto i materialisti non lasciano punto di farsene un argomento contro l'immaterialità delle funzioni intellettuali, e contro la spiritualità e l'immortalità dell'anima. « Essi dicono l'intelletto, durante il sonno non funziona affatto, l'anima non pensa affatto, non ha neppure il sentimento di sè stessa; essa è in uno stato affatto simile alla morte: *Somnus est simillima mortis imago.* Or, se l'immobilità de' sensi produce necessariamente quella dell'intelligenza; se l'anima lascia di pensare, al momento che cessa di sentire, non è egli chiaro che l'intelletto non opera che col concorso organico del corpo; che le stesse idee non sono che il prodotto delle sensazioni, o delle *sensazioni trasformate*, e che l'anima, non avendo *operazione* senza il corpo, non ha neppure *essere* fuori del corpo e deve spegnersi col corpo?

Questa obiezione non è che un tessuto di sofismi. Altro è la *condizione* necessaria per agire, ed altro è l'*organo* col quale si agisce; e, perchè un essere qualunque non può operare che *in* certe condizioni, non ne segue affatto che egli non opera che *con* queste condizioni. L'occhio corporeo ha bisogno della luce per vedere; la luce è una *condizione indispensabile* per le operazioni della vista; si dirà forse, per ciò, che l'occhio non vede che *per* la luce, e che la luce è l'*organo* della visione? Gli è il medesimo dell'occhio della mente, l'intelletto; esso ha bisogno di fantasmi che gli sono trasmessi da' sensi, per estrarne le idee e pensare. I fantasmi sono una *condizione* indispensabile per le operazioni dell'intelligenza; ma non si può dire, per questo, che l'intelletto non si formi le idee e non pensi che *pei* fantasmi, e che i fantasmi sieno l'*organo* del pensiero e dell'idea.

Gli è vero che l'intelletto umano, diverso dall'intelletto angelico, che vede direttamente l'universale, non vede, nè può vedere, a cagione della sua debolezza, l'universale che per mezzo del particolare, e che non ha l'idea o la concezione universale d'alcuna cosa che per mezzo dell'immagine particolare della cosa, e non pensa LA cosa che coll'aiuto di *questa* cosa: donde è derivato il seguente canone della filosofia scolastica: « L'intelletto umano, in questa vita, non vede nulla senza il fantasma: *Intellectus humanus in statu præsentis vitæ, nihil videt sine phantasmate.* » Ma il fantasma speciale non è che la *condizione* necessaria e non l'*organo* naturale del pensiero e dell'idea. Si comprende dunque che il sonno, essendo

una specie di paralisia temporanea degli organi della sensazione e della facoltà immaginativa, in cui i fantasmi si dipingono e si presentano all'operazione dell'intelletto; e che, non avendo, nel sonno, dinanzi a lui fantasmi che gli servono di materia a formare le idee, o che gli ricordano le idee altra volta formate, dee rimanere nello stato d'una compiuta tranquillità, rispetto all'intelligenza ed al pensiero, e non dee nulla comprendere, non dee a nulla pensare, e non ha neppure l'idea, il pensiero e la coscienza di sè medesimo. Perchè anche il pensiero, anche l'idea, anche la coscienza o la visione di sè stesso, non gli è affatto possibile senza il fantasma: NIHIL *videt sine phantasmate.*

Un uomo, rinchiuso in un luogo, dove ha notte oscura, non vede alcun corpo, neppure il suo proprio corpo. Tale è lo stato dell'intelletto umano nel sonno; egli non vede alcuna idea, neppure l'idea del suo proprio essere; ma, come perchè un individuo, collocato in una oscurità profonda, non può vedere nulla, ne seguita solo che la luce, ancora una volta, è una condizione necessaria per vedere, e non che la sia l'organo pella vista; così, perchè il nostro intelletto, privato, nel sonno, del soccorso del fantasma, non può *ideare* nulla, comprendere nulla, ne seguita solo che il fantasma è la condizion necessaria per *ideare* e per comprendere, e non che sia l'organo dell'intelligenza e dell'idea.

Noi abbiam detto nel luogo a cui si riferisce questa Appendice, chè nissuno statuario può fare statue, se non ha a sua disposizione della terra, del

bronzo, del marmo, del legno, o una materia qualunque, propria della sua arte. Ma se, venendogli a mancare cotal materia, non può fare alcun lavoro di sua arte, e che sia costretto ad un ozio compiuto rispetto alla sua arte; tuttavia non perde nè il suo talento d'artista, nè la sua potenza di trasformare il marmo o il legno in statue; e perchè? se non è egli perchè il marmo ed il legno sono la materia *su* cui egli opera, e non la virtù e l'organo *pei* quali egli opera? Similmente nissuno intelletto umano può ideare e pensare senza i fantasmi che gli sono trasmessi dai sensi o ricordati dalla fantasia; ma se questa materia, propria alla sua operazione intellettiva, venendogli a mancare, nel sonno, non può concepire alcuna idea, alcun pensiero, e che sia condannato ad un riposo compiuto rispetto all'intelligenza; egli tuttavia non perde nè la sua natura di sostanza intelligente, nè la sua potenza di trasformare il particolare in concetto generale, l'immagine in idea. E perchè? perchè i fantasmi sono la materia *su* cui egli opera, e non la *virtù* e l'*organo* coi quali egli opera. Questa dottrina s'applica pure allo stato di letargia, d'apoplessia e di tutte le malattie che fanno *perdere* la *conoscenza*, e che non sono che specie diverse dello stesso genere di fenomeni, i fenomeni del sonno, poichè risultano dalle stesse cause. In guisa che si può e si dee affermare di queste infermità, quello che abbiamo dimostrato rispetto al sonno, ch'esse non cambiano per niente la natura dell'intelletto, che esse non gli portano alcun nocumento, e non provano niente nè contro l'immaterialità delle sue facoltà, nè contro l'in-

corporeità de' suoi atti, nè contro la sua indipendenza compiuta dal corpo rispetto al suo essere ed alla sua operazione.

Lo stesso è a dire de' *sogni*, delle *visioni* e de' vari gradi della *follia;* questo in luogo d'indebolire non fa che rifermare la verità della tesi dell'immaterialità degli atti dello spirito umano. Ed è ciò che tra breve dimostreremo; ma dapprima dobbiamo esaminare la natura di questi fenomeni ed indicare le cause che li producono.

§ 4. Dei sogni, loro natura e loro cause. — Ragioni della loro vivezza e delle loro stravaganze. — L'intelletto non ne soffre pur nulla.

Abbiam veduto che la virtù intellettiva, come che agisca sui fantasmi, non si serve d'alcun organo corporeo per esercitare la sua sublime funzione di comprendere. Non si può già dire il medesimo della virtù sensitiva. Sebbene essa pure eseguisca una funzione che san Tommaso chiama *spirituale, la funzione di cogliere il materiale senza la materia,* essa non compie questa fonzione che per un organo corporeo; e, mentre l'intelletto si forma le idee senza il concorso *organico* del corpo, e non ha bisogno punto del corpo, per comprendere, la facoltà sensitiva non si crea affatto i fantasmi senza il corpo, ed ha bisogno d'un organo corporeo per *sentire.*

Quest'organo naturale della facoltà sensitiva, che è proprio di essa, è il *sensorio comune,* o quella parte

del cervello da cui, come l'abbiam detto, partono ed a cui ritornano il nervo ottico, il nervo uditivo, i nervi olfatici, i nervi del gusto e quelli del tatto, che sono sparsi per tutto il corpo. Ed è per mezzo di quest'organo che la facoltà sensitiva muta in fantasmi le impressioni ricevute da' sensi esterni, e *sente* gli oggetti che l'impressionano. In guisa che avviene per una modificazione qualunque de' nervi che, dai sensi, finiscono nel cervello, o nel sensorio comune, che i fantasmi si manifestano nella facoltà sensitiva.

Or sovente i nervi il cui insieme costruisce il sensorio, sono scossi, modificati, messi in moto da altre cause che dalle impressioni degli oggetti esterni sui sensi, in modo che, sebbene, pure in questi casi, eccitino nella facoltà sensitiva dell'anima dei fantasmi; questi fantasmi, non essendo cagionati dall' impressione regolare degli oggetti esterni sui sensi, non hanno alcun rapporto con tali oggetti, non si rappresentano affatto realmente, e sono fantasmi che non hanno realtà alcuna fuori del corpo. Quest'è ciò che dicesi *sogni, incubi*, ecc.

In un' acqua violentemente agitata non si vede immagine d'alcuna specie degli oggetti che vi si riflettono. Se l'acqua non conserva che un lieve movimento *ondulatorio*, vi si scorgono certo le immagini di tali oggetti, ma torte, difettose, contrafatte, più grandi o più piccole de' loro oggetti; non avviene che nell'acqua perfettamente tranquilla che si distinguono esattamente gli oggetti circostanti, la loro grandezza naturale e la loro forma,. come in uno specchio. Ed ecco, dice

Aristotele, quel che accade nel sonno. Quando, per una delle cause che indicheremo, la fantasia è fortemente agitata, l'anima non vi vede i fantasmi d'alcuna sorta; e, in tale condizione, non v' ha sogni, non si sogna affatto. Ed è ciò che accade a' fanciulli ed a quelli che dormono un sonno profondo, e, d'ordinario, al principio del sonno; perchè nei fanciulli, in quelli che dormono profondamente ed al principio del sonno, la fantasia è fortemente agitata dalle cause che producono i sogni. Ma a misura che ha luogo la digestione, le evaporazioni che travagliano il sistema sensitivo levandosi più rare e meno forti, e le cagioni de' sogni operando con men violenza, la distinzione de' fantasmi eccitati nella fantasia divien possibile, ed i sogni incominciano. Diffatti, in generale, i sogni han luogo quando il sonno è fatto più leggiere, o quando, in certo modo, non siamo che mezzo addormentati.

Ma il movimento degli organi della fantasia, sebbene meno intenso, e per conseguenza il turbamento che vi cagiona, non lascia di seguitare a cagione della continuazione del sonno; i fantasmi adunque appariscono confusi, alterati, cambiati, mescolati stranamente insieme; donde le stravaganze, le bizzarrie e le mostruosità de' sogni, segnatamente dei febbricitanti. E non avviene che quando il movimento degli organi della fantasia è interamente cessato, che i fantasmi si veggono diritti, distinti nel loro stato naturale, il che accade verso la fine del sonno, e quando si è presso a risvegliarsi. Per questo i sogni del mattino sono più uniformi, più ordinati, più veri de' sogni della notte.

Secondo san Tommaso, si hanno a fare altre osservazioni, per spiegare il fenomeno de' sogni. Se, dopo d'avere lungamente fissato la nostra vista sopra un colore che, come il bianco o il rosso, la colpisce profondamente, noi la volgiamo a riguardare altri colori, cotesti ci sembrano, essi pure, del bianco o del rosso. Ciò accade perchè l'impressione forte del bianco e del rosso rimane nell'organo della visione gran tempo pure dopo che si vede più cotal colore. Per questo mezzo adunque conosciamo che, anche dopo l'allontanamento degli oggetti che le hanno prodotte, le immagini degli oggetti sensibili rimangono non solo nella fantasia, a cui i sensi le hanno trasmesse, ma anco ne' sensi medesimi che ne sono stati colpiti.

In secondo luogo, gli è ugualmente certo, soggiugne san Tommaso, che queste impressioni, queste scosse, che gli oggetti hanno lasciato ne' nostri sensi, pure dopo che hanno cessato di colpirli, continuano ad agire sulla fantasia dell'uomo addormentato, e più vivamente ancora che durante la veglia. E la ragione si è, dice Aristotile, che, durante la veglia, i sensi esterni ed il sensorio comune, godendo di tutta libertà e passando d'una ad un'altra sensazione, il fantasma d'un oggetto appena percepito, è cancellato quasi subito dal fantasma d'un altro oggetto che ha impressionato i sensi in un modo ancora più forte: come una luce minima non comparisce più innanzi una luce più grande. Mentre, durante il sonno, ogni azione de' sensi esterni e del sensorio comune, venendo a mancare, le impressioni ricevute avanti d'addormentarsi non sono cancellate affatto da altre impressioni,

conservano tutta la loro ricchezza, ed eccitano nella fantasia delle immagini più vive di quelle che si percepiscono quando si è svegliati.

Sicchè, per san Tommaso (2.ª 2.æ, q. 75, art. 5), le cause de' sogni sono di diverse specie: esse sono *soprannaturali*, oppure *naturali*. Talvolta è Dio medesimo che, siccome molti fatti notati nella Scrittura lo dimostrano, si degna di far conoscere agli uomini le sue volontà, nel sonno, pel ministero degli angeli. Altra volta è il demonio che eccita nella fantasia dell'uomo che dorme dei fantasmi per sedurlo o ingannarlo. Cotali cause sono soprannaturali, e spetta ai teologi di spiegarle.

Le cagioni naturali de' sogni sono tre. La prima risguarda l'anima; perchè l'uomo che sogna d'ordinario non è che l'uomo che si ricorda, nel sonno, delle cose nelle quali ha lungamente fissato il suo pensiero o la sua affezione durante la veglia.

La seconda cagione è al tutto corporea. Da certe indisposizioni interne del corpo risultano movimenti analoghi nell'organo della fantasia, e quindi nella stessa fantasia. Ed è per questo che l'uomo, nel cui corpo abbondano gli umori frigidi, sogna, in dormendo, di trovarsi tuffato nell'acqua o in mezzo di nevi, e che, se prova della difficoltà nella circolazione del sangue, sogna che lo si vuole affogare o strangolare.

La terza cagion naturale è corporea, essa pure, ma al tutto esterna, e risulta dalle diverse impressioni dell'aria o da altri corpi esterni sul corpo dell'uomo che dorme. Queste impressioni, operando sugli or-

gani del tatto non compiutamente intormentiti dalle cause del sonno, scuotono tali organi, e, per questo mezzo, risvegliano nella fantasia de' fantasmi che hanno una certa rassomiglianza con queste stesse impressioni. Ed è per ciò che, se si fa del rumore presso un uomo che dorme, questi sogna il fragor del tuono, e che, se il suo corpo è penosamente afflitto dalla durezza del letto, dal disagio della posizione, o da un urto contro un altro corpo egli sogna che è colpito.

La prima di queste cagioni naturali del sonno ha la sua cagione nella facoltà immaginativa, che, secondo sarà diffusamente spiegato nel volume che segue, è una potenza conservatrice de' fantasmi che si sono formati dall'impressione degli oggetti esterni sui sensi. E si capisce bene che, quando, durante la veglia, il pensiero e l'affezione si sono fermati su tali oggetti, la fantasia fortemente impressionata dal loro fantasma, l'incontra tanto più facilmente, nel sonno, chè, lo ripetiamo, nel riposo compiuto de' sensi, essa non è distratta da altre sensazioni.

Rispetto alla seconda cagione, si comprende che è molto naturale che l'abbondanza del caldo o del freddo *interni* del corpo possa, indipendentemente da ogni impressione esterna, commuovere l'organo della fantasia, e raccogliere nella fantasia medesima de' fantasmi analoghi a tali commozioni, poichè spesso quest' equilibrio, nella temperatura, ci fa provare gli stessi fenomeni durante la veglia. Perchè le *allucinazioni* non sono altro che fantasmi eccitati nella fantasia dell'uomo risvegliato dall'*equilibrio* degli umori o de' movimenti interni del corpo.

Si comprende pure che oltre l'equilibrio della temperatura e del disordine degli umori, la maniera onde si è giaciuto, lo scuotimento de' nervi, l'agitazione del sangue, i vapori che si levano dallo stomaco, o il turbamento che la malattia produce nell'economia animale, debbono di necessità esercitare un'azione qualunque sugli organi della fantasia. Si comprende ugualmente che questi organi, così stuzzicati, commuovono la fantasia medesima e vi agitano i fantasmi che essa conserva, richiamano sopra di essi l'attenzione dell'anima, glieli fanno vedere colla stessa vivezza con che essa li ha la prima volta percepiti, e provocano i sogni, che non sono che ricordi di cose passate. Perchè, salvo il caso in cui il sogno è opera d'una causa soprannaturale o d'una virtù profetica, non si sognano, nella notte, che gli oggetti stati sentiti nel giorno; e la bestia medesima sogna tali oggetti come l'uomo.

Finalmente la memoria sensitiva non ha affatto, più della memoria intellettiva, sempre la stessa forza negli individui della nostra specie. Gli ubbriachi, i collerici, i dementi, ritornati calmi e ragionevoli, non si ricordano più di quello hanno fatto, durante l'ubbriachezza, la collera, la follia o gli eccessi di una forte passione, perchè, in tale stato, tutto l'essere trovandosi agitato, sconvolto, gli oggetti esterni, salvo quelli che li hanno tolti di loro stessi, non hanno potuto fare in loro che una leggerissima impressione, perchè le immagini che ne hanno percepito si sono, in essi, quasi all'istante cancellate, appena prodotte, e che non è rimasto il menomo segno nella loro fan-

tasia: come non rimane alcuna impronta del suggello, impresso sopra la cera liquefatta. Ma le immagini degli oggetti esterni che ci hanno vivamente, profondamente, e per qualche tempo, impressionato, si imprimono saldamente nella fantasia e non si dimenticano punto facilmente. Ed è per ciò che ci ricordiamo delle cose nuove, straordinarie, maravigliose, o che ci hanno molto dolcemente o molto penosamente impressionate, sebbene non le siano state vedute che una sol volta.

Per questa stessa ragione che le immagini di tali cose sono profondamente e vivamente scolpite nella fantasia, si comprende che la menoma causa, che non v' ha rapporto che in un modo assai rimoto, e che non ha con essi che una leggerissima analogia, è sufficiente a ricondurle. Si comprende dunque perchè, durante il sonno, non si sognano d'ordinario che cose straordinarie, maravigliose, o che ci hanno fatto un grande piacere o una grande pena. Ed ecco perchè le più leggere alterazioni dell'economia animale, le disposizioni del corpo che non hanno che una lieve rassomiglianza con tai cose, bastano a ricordarcene la memoria ed a rappresentarcele in sogno, mentre dormiamo.

La terza delle cause naturali del sonno richiede, essa pure, qualche spiegazione; perchè si può dire « in che modo i sensi, trovandosi, pel sonno, compiutamente intormentiti e fuori dello stato d'operare, possono trasmettere al sensorio comune le impressioni d'un corpo qualunque, che colpisce penosamente o piacevolmente il nostro corpo, ed eccitare quindi nella

fantasia fantasmi e produrre sogni? » Ecco la risposta di tale quistione:

Si è veduto che i sensi ed il sensorio comune non sono impediti d'esercitare le loro funzioni durante il sonno, che per le evaporazioni degli alimenti, che il calor naturale fa salire al capo. Or tali evaporazioni aumentano o diminuiscono, secondo i diversi gradi della digestione. In guisa che le evaporazioni essendo, al principio di tale funzione, forti e dense, il sensorio si trova interamente impedito di funzionare, ma a misura che la digestione s'avvicina alla sua fine, le evaporazioni venendo a mancare, il sensorio ed i sensi esterni incominciano a rendersi liberi e ricuperano, in una certa misura, la libertà della loro azione. Per conseguenza possono, quantunque sempre imperfettamente, provare le imperfezioni naturali de' corpi che circondano ed impressionano il nostro corpo: l'udito può sentire il suono, l'odorato gli odori, la vista la luce che colpisce lievemente gli occhi, ed il tatto le impressioni dell'aria e de' corpi. Or tai movimenti, prodotti nei sensi esterni, sono trasmessi al sensorio, il quale dal canto suo, mette in atto la fantasia; ed ecco come vediamo i fantasmi. Ma poichè nello stato onde ragionasi, nè il sensorio nè i sensi si trovano perfettamente liberi, e che le sensazioni ci giungono in un modo molto irregolare ed imperfetto, non percepiamo che in un modo molto confuso, esagerato ed anche falso, gli oggetti rimossi che ci hanno altra volta colpiti. È a questo modo che il più piccolo rumore o il menomo calore esterno producono

nella fantasia i fantasmi d'una grande esplosione o d'un grande incendio.

Per questa differenza di cause che producono i sogni, si può spiegare la loro varietà e la loro intensità. Diffatti, i sogni propriamente detti, più rilevati, più connessi, più sentiti, più seducenti, e che restano dopo il sonno, in modo da poterli raccontare, non trattano che di soggetti onde l'anima è stata più profondamente impressionata, e onde s'occupa di più durante la veglia. Rispetto a' fantasmi, agli spauracchi, agli incubi, alle visioni strane, incoerenti, sconnesse, e talvolta mostruose, che si dicono più propriamente sogni, e che segnatamente i malati soffrono, *ægri somnia vana;* rispetto a queste rappresentazioni tutte fantastiche, che non hanno alcuna apparenza di ragione, che non lasciano alcuna traccia, e che lo svegliarsi dissolve; come le affezioni presenti del corpo ne sono la cagion naturale, se ne comprende la stolidezza e il disordine. Perchè le sensazioni passeggiere, cagionate tumultuosamente, senza regola e senz'ordine, da cagioni puramente materiali, non possono produrre nulla di ragionevole e di regolare.

I sogni, e tutto ciò che loro rassomiglia, non sono dunque che fantasmi eccitati nella parte sensitiva dell'anima *da altre cause* che dall'impressione degli oggetti esterni sui sensi, e che, per conseguenza, non hanno affatto la realtà attuale degli oggetti che rappresentano.

Ma si è veduto che è ugualmente impossibile che lo intelletto si formi l'idea senza il fantasma, e che la

facoltà sensitiva si formi il fantasma senza l'impressione dell'oggetto esterno sui sensi. Come dunque si dirà, i sogni sarebbero *fantasmi*, poichè hanno luogo fuori d'ogni impressione degli oggetti esterni sui sensi, e che, senza questa impressione, non v'ha punto fantasmi? La risposta a tale difficoltà è la seguente. I fantasmi de' sogni non sono già il risultato dell'impressione d'un oggetto *attualmente* presente, ma sono l'effetto dell' impressione di un oggetto rimosso, e che, altra volta, ha impressionato i sensi. Diffatti, non si sognano che oggetti altra volta sentiti o conosciuti. I sogni non sono che una memoria, un ricordo nella facoltà sensitiva, una riapparizione più o men fedele, più o meno ordinata, di fantasmi d'oggetti, altra volta, percepiti dai sensi, e, per conseguenza, se non hanno affatto la loro ragione in una realità *attuale, presente,* l'hanno nella realità *abituale, passata* degli oggetti sentiti.

Gli è vero che si sognano soventi volte cose mostruose, strane, bizzarre, che non si sono mai vedute; ma se non si sono mai vedute cotali cose nel loro *insieme*, almeno le sono state vedute nelle differenti parti onde esse si compongono, e che ne formano un tutto, di cui non si è mai veduto il simile. Non si è mai veduto nè si vedrà mai un essere col capo d'uomo, la fronte di cavallo, il viso di bellissima donna, la persona coperta di piume e la coda di pesce. Ma come si sono veduti mille volte questi oggetti *separatamente*, e che si hanno i loro fantasmi impressi nella fantasia, qualunque uomo può, per mezzo della sua immaginazione, durante il sonno come durante

la veglia, riunirli in un tutto, e sognare il mostro d'Orazio.

Ogni fantasma che apparisce nella fantasia a cagione dell'impressione dell'oggetto esterno sui sensi, è l'immagine fedele, esatta di tale oggetto, come l'impronta, dice san Tommaso, prodotta da un suggello sulla cera è l'immagine fedele ed esatta delle forme di tal suggello; poichè i fantasmi de' sogni non sono già l'opera dell'impressione *attuale* dell'oggetto esterno sui sensi, ma lo ripetiamo, sono l'opera d'altre cagioni fisiche che, agendo sui nervi conduttori delle sensazioni, in un modo presso a poco simile alla maniera con che gli oggetti esterni hanno altra volta agito sui medesimi nervi, cagionano sul sensorio una scossa presso a poco simile, e vi ripetono le stesse impressioni che risvegliano nella fantasia i fantasmi corrispondenti, e da ciò, l'apparizione, nella detta facoltà, di fantasmi d'oggetti altra volta percepiti, senza che tali oggetti sieno presenti. Solo siccome queste cause agiscono tumultuosamente sui nervi, senza regola e senza ordine, e ricordano i fantasmi d'oggetti veduti in diversi tempi, e non avendo rapporti tra loro, ma riuniti in un medesimo istante formano un tutto: questo tutto non è che un insieme irregolare, mostruoso e bizzarro.

Quest'è la spiegazione de' sogni strani, che non rappresentano che fantasmi d'oggetti, sentiti in epoche lontane. Rispetto a fantasmi percepiti durante la veglia, in un tempo assai prossimo, e che riappariscono in sogno durante il sonno, Aristotile e san Tommaso (*Lect.* 4) spiegano così questo fenomeno: Gli è certo

dapprima che le immagini degli oggetti sono presenti a' sensi, ma anche dopo che se ne sono allontanati. Diffatti, allorchè abbiamo fissato lo sguardo in un oggetto d'uno straordinario splendore, se ci facciamo a ragguardare altri oggetti, noi non li vediamo punto. Or che cosa c'impedisce di vederli? egli non è altro che il simulacro dall'oggetto lucido che ci avea fortemente impressionati, e la cui impressione rimane lungo tempo ne' nostri occhi, pure dopo che non lo ragguardiamo più.

Ma da ciò ne seguita forse che l'intelletto sia una potenza corporea, avente bisogno del corpo come di un organo per comprendere? Assolutamente no. Perchè gli è certo che, ne' sogni, l'intelletto opera non meno de' sensi. Quando si è risvegliati, si ricorda di avere percepito de' colori, de' suoni, de' sapori, degli odori, delle impressioni penose o piacevoli; in una parola, si ricorda che si è sentito. Se si ricorda d'avere sentito, è che si ha veramente sentito; e poichè non si *sente* che per mezzo de' sensi, gli è chiaro che la modificazione de' sensi, qualunque siesi la causa, ha una gran parte nel fenomeno de' sogni. Ma, in sognando, si distingue l'uomo dal cavallo, le cose animate dalle cose inanimate; si distinguono non solo gli individui, ma anche la natura, la specie, il genere degli oggetti; cioè che non solo si *sente*, ma che si *comprendono* pure tali oggetti, e che se ne forma la concezione generale, l'idea. Or son queste operazioni dell'intelletto. Dunque, comechè si sogni della parte sensitiva dell'anima, non lasciamo affatto d'essere noi stessi per la nostra facoltà intellettiva; e questa fa-

coltà non lascia mai d'esercitare, e sempre indipendentemente da ogni organo corporeo, la sua nobile funzione d'astrarre l'universale dal particolare e di comprendere. I sogni adunque non provano che l'esistenza simultanea in noi de' fenomeni sensitivi e delle operazioni intellettive; ma non provano affatto che de' fenomeni sensitivi alterino le funzioni intellettive, e che l'intelletto sia in qualche modo modificato da ciò che accade nella fantasia e nelle parti del corpo che ne sono gli organi ([1]). Esaminiamo ora i fenomeni della follia sotto lo stesso rapporto.

§ 5. Della follia, della sua natura, de' suoi varii gradi e delle sue cause organiche. — Assurdità delle obiezioni che si deducono contro l'immaterialità dell'intelletto. — Meccanismo del ragionamento. — I ragionamenti de' pazzi, materialmente falsi, sono formalmente veri. — La follia non altera in alcun modo la ragione. — In che modo esclude essa la libertà?

Noi abbiamo dimostrato essere i sogni non che apparizioni nella fantasia, immagini d'oggetti allontanati o non esistenti, come se fossero presenti e reali. Or questo fenomeno ha luogo durante la veglia, come durante il sonno. Si sogna svegliato come si sogna

---

([1]) Questa dottrina si trova contenuta nel seguente memorevole luogo di san Tommaso:

« Intellectus, circa proprium objectum, semper est verus; unde
« ex seipso nunquam decipitur; sed omnis deceptio accidit in in-
« tellectu ex aliquo inferiori puta: phantasia, vel aliquid hujus-
« modi. Unde videmus quod, quando naturale judicatorium non
« est ligatum, non decipimur per hujusmodi apparitiones, sed so-
« lum quando ligatur, *ut patet in dormientibus.* » (I, q. 94, art. 4).

dormendo; solo i sogni, durante la veglia, si dicono *allucinazioni*, *alienazione mentale*, *monomania*, *follia*, *demenza*.

Spesso accade, secondo l'abbiamo fatto osservare, che, pure durante la veglia, si crede di vedere ancora per gli occhi del corpo e sentire pei sensi gli oggetti onde si è altamente preoccupati e sopra cui si ha lungamente fissato in modo intenso lo spirito ed il cuore, e di cui tuttavia non vi ha presente che l'immagine nella fantasia. Queste visioni fantastiche sono veri sogni del tempo della veglia. Se esse non sono che momentanee, passeggiere, si dicono *allucinazioni*. Se ritornano a varie riprese, si dicono *alienazioni mentali*. Se ricordano sempre lo stesso oggetto, si dicono *monomania*. Se esse sono abituali e se i loro oggetti variano, esse costituiscono lo stato di *follia;* e se esse spingono l'individuo, che esse travagliano, ad eccessi contro lui stesso e contro altri, si dicono *demenza* e *furia*. Questi sono i varii gradi della follia. E poichè son sempre gli effetti d'immaginazioni d'oggetti che si crede di vedere e di udire, mentre non si vedono, nè si odono affatto, perchè sono sogni più o men fissi, più o men vari, più o men violenti: i fenomeni della follía sono della stessa indole de' fenomeni de' sogni, e derivano dalle stesse cause; e la follìa non è che il sogno durante la veglia, come il sogno è la follía durante il sonno.

Poste cotali dottrine, stabiliti cotali fatti, vediamo quanto sono incoerenti ed assurde le conchiusioni che il materialismo deduce da' fenomeni della follía contro

la semplicità delle operazioni, contro la sussistenza per sè dell'umano intelletto.

Dapprima la fantasia, come sarà più diffusamente spiegato più innanzi, spetta alla parte sensitiva dell'anima; ed è per ciò che si trova solo negli esseri che *sentono* (l'uomo e la bestia), e non ha rapporto che alle cose che si sentono; perchè le cose puramente intelligibili non cadono affatto sotto il dominio della fantasia. Per la stessa ragione essa non si esercita che per un organo corporeo; poichè le cose non si ripetono che per le stesse cause che le hanno prodotte. Come dunque non è che pel senso interno, posto in atto dall'oggetto esterno, che la fantasia è posta essa stessa in atto, e si forma le immagini, essa può solo per lo stesso senso interno o per un mezzo corporeo ricordarsene. Da ciò si comprende che ogni disordine di quest'organo interno della fantasia deve riprodursi nel modo con cui essa si ricorda le immagini, e, per ripicco anche, sul ragionamento; perchè l'intelletto, come che non operi, durante questa vita, fuori d'ogni organo corporeo, non veda che pei fantasmi, esso non ragiona che co' fantasmi; e, per conseguenza, ogni disordine più o men grande, in cui i fantasmi passano sotto gli occhi della mente, confonde, altera di necessità il ragionamento, e rende impossibile la continuazione, la regolarità, l'esattitudine, la giustezza, di tale operazione. Perciò il disordine d'una quantità di numeri, posti a bandiera sulla carta, mette il più valente calcolatore nell'impossibilità di farne la somma; ed il disordine d'una quantità di mobili, ammassati in un magazzino, pone il

più esercitato perito nell' impossibilità di farne la stima. Ma siccome, sebbene non possano fare, nelle suddette condizioni, nè il nostro calcolatore la sua somma, nè il nostro perito la sua stima, non ne seguita già che essi non conservino tutte le loro conoscenze e tutta la loro capacità; così l'intelletto umano, sebbene non possa fare nello stato di follía, ragionamenti esatti, non lascia punto di conservare l' integrità della ragione e di tutte le sue facoltà; e la follia, quantunque la sia una terribile malattia del corpo, disordinando le funzioni sensitive, non reca alcun danno alla sanità dello spirito, e non altera punto le sue facoltà intellettive.

In secondo luogo, san Tommaso ha notato che in questa sorte di paralisia di tutti gli organi della sensazione, che costituisce il sonno, i fantasmi eccitati da altre cause che dall'impressione regolare degli oggetti esterni, agiscono potentemente sulla fantasia. Da ciò si ha il fenomeno che spesso le cose che *sogniamo* dormendo, ci colpiscono di più e ci appariscono più reali di quelle che *sentiamo* vegliando. La stessa cosa avviene agli alienati. In quella sorta di costringimento interiore che fissa, che inchioda la loro immaginazione sopra un falso fantasma, che lo separa da tutti i fantasmi veri, rispetto allo stesso suggetto, e che costituisce la follía; il fantasma falso apparisce loro più reale, più vero, che i fantasmi veri non appariscono reali e veri alla mente sana, e ne sono con più vivezza impressionati. Per la stessa ragione, siccome il principio universale o l' idea, di cui fanno l'applicazione al fatto particolare che il falso fantasma

loro rappresenta, li preoccupa di più, così essi lo vedono più chiaramente e più nettamente. Si capisce dunque che la conchiusione che essi tirano da questo principio, che apparisce loro in tutto il chiarore della verità, e del fatto fantastico, che tuttavia si presenta ad essi in tutta la realità della sua esistenza, sia per essi un'evidenza al di sopra d'ogni evidenza, una verità al di sopra d'ogni verità. Donde l'impossibilità di convincerli del contrario per mezzo del ragionamento, e la ostinatezza con cui rimangono fermi nella loro opinione, e l'eloquenza straordinaria colla quale la sostengono, la forza prodigiosa che spiegano, gli sforzi ingegnosi, moltiplici, energici che fanno per mandarla ed effetto. Donde in fine la collera in cui li mette ogni contrasto, ed il furore e la rabbia da cui son mossi contro tutto ciò che, uomini e cose, si oppone alla loro volontà.

In terzo luogo, si parla degli alienati come d'uomini che non hanno ragione, che han perduto la ragione e che quindi non possono più ragionare. Cotali espressioni non sono per niente esatte. Gli è vero che gli alienati fanno ragionamenti *materialmente* falsi; ma conservano la ragione, come l'intelletto, in tutta la sua integrità. La follia, lo ripetiamo, sconcertando le loro facoltà sensitive, non altera per niente le loro facoltà intellettive, e la falsità dei loro ragionamenti dipende da un vizio della fantasia, e non da un indebolimento della ragione.

Ragguardando con un vetro azzurro, giallo o rosso, tutti gli oggetti appariscono azzurri, gialli o rossi. Tuttavia gli è certo che in simile circostanza l'occhio

esercita sempre regolarmente la sua funzione di vedere; che nè la facoltà di vedere, nè l'organo della vista non sono alterati, e che la causa per cui non si vedono gli oggetti nel loro proprio colore, è nelle condizioni in cui son veduti, e non in un difetto dell'occhio che li vede. La pruova ne è che subito che lo stesso occhio ragguarda gli stessi oggetti con un vetro senza colore, li vede nel lor colore naturale. Gli è dunque chiaro, che quando vedeva questi stessi oggetti sotto altri colori, non era affatto più alterato, cambiato, turbato de' medesimi oggetti.

Lo stesso si dee assolutamente dire degli alienati. La loro mente, ragguardando il particolare per mezzo d'un fantasma falso, lo vede falso, lo giudica male, e fa sopra di esso un ragionamento falso. Tuttavia gli è certo che in simile circostanza, lo spirito esercita sempre regolarmente la sua funzione del dedurre; che nè la facoltà di ragionare, nè il principio che serve di base al suo ragionamento non hanno subito la menoma alterazione, e che la causa per cui ragiona male è nelle condizioni in cui esso ragiona, e non nel difetto di esso spirito che ragiona. E la ragione si è che subito che coll'aiuto della medicina ricovera l'uso normale delle sue facoltà sensitive, per modo che ha i fantasmi nella loro realtà, lo stesso individuo ragiona bene sugli stessi oggetti. Gli è dunque chiaro che, quando ragionava male, la sua ragione non era punto alterata, cambiata, turbata, come non lo erano gli stessi oggetti.

Inoltre i regionamenti degli alienati, secondo l'abbiamo già detto, non sono falsi che *materialmente*;

ma *formalmente* sono così veri, così esatti ed anco più rigorosamente veri e più rigorosamente esatti che i ragionamenti degli uomini il cui capo ed il cui giudizio son sani. Spieghiamoci.

Ogni ragionamento non è che un sillogismo. Ogni sillogismo si compone di tre proposizioni, o di una *maggiore*, d'una *minore* e d'una *conseguente*. Le due prime di queste proposizioni si dicono *premesse*. Un sillogismo non è vero ed esatto che quando le premesse ne sono due proposizioni vere, e che la conseguenza ne è legittimamente dedotta. Sicchè, se io dico: *Iddio deve essere adorato. Gesù Cristo è Dio. Dunque Gesù Cristo deve essere adorato*, io faccio un sillogismo vero ed esatto, e ragiono bene, poichè, in questo ragionamento, la conseguenza: *Dunque Gesù Cristo deve essere adorato*, si deduce legittimamente dalle due premesse: Che *Dio deve essere adorato*, e che *Gesù Cristo è Dio.*

Ma se, in luogo di conchiudere che *Gesù Cristo deve essere adorato*, conchiudo che Gesù Cristo *deve essere creduto*, sebbene quest'ultima proposizione sia vera come le due altre, tuttavia il mio sillogismo non è esatto, e il mio ragionamento non è punto ragionamento: perchè, siccome, nella mia proposizione maggiore, non si tratta che dell'*adorazione* e non già della *fede* che si deve in Dio, la mia conseguenza non ha punto un rapporto necessario colla proposizione principale del mio sillogismo. Solo questo sillogismo, *materialmente* vero, poichè tutte le proposizioni non sono che verità, è *formalmente* falso, perchè la sua conseguenza non risulta legittimamente dalle sue premesse.

I musulmani ragionano a questo modo: *Ogni profeta di Dio deve essere ascoltato. Maometto è un profeta di Dio. Dunque Maometto deve essere ascoltato,* Questo sillogismo è *formalmente* vero, poichè la conseguenza: *Dunque Maometto deve essere ascoltato,* si deduce legittimamente dalle due premesse: *Ogni profeta di Dio deve essere ascoltato; Maometto è un profeta di Dio*; ma è *materialmente* falso, perchè la minore delle premesse: *Maometto è un profeta di Dio,* è falsa.

Il ragionamento può essere dunque *formalmente* vero ed esatto e *materialmente* falso ed erroneo, e *viceversa.* Quest'è il caso de' ragionamenti dei pazzi. Colui, tra questi infelici, che pretende l'obbedienza ed il rispetto di tutto ciò che lo circonda, ragiona così: « Ogni re deve essere rispettato ed obbedito. Io son re. Dunque debbo essere rispettato ed obbedito. » Questo ragionamento, senza dubbio, è *materialmente* falso, perchè il nostro individuo non essendo veramente re, l'una delle premesse del suo sillogismo è falsa. Ma come, malgrado la falsità di questa premessa, la conseguenza: *Dunque debbo essere rispettato ed obbedito,* risulta legittimamente dalle due proposizioni; *io sono re,* il suo sillogismo è *formalmente* vero.

Gli è il medesimo di quei matti che non vogliono punto sedersi, per timore d'infrangersi, credendosi di vetro; che rifiutano di mangiare, perchè credono i cibi avvelenati; che fanno cattivo giuoco a' loro guardiani, perchè non vedono in loro che nemici che tentano alla loro vita, o che, movendo sempre da un fatto falso, ma che per loro è una verità manifesta,

s'abbandonano a quelle stravaganze che eccitano il riso, la compassione o l'orrore del rimanente degli uomini. I loro ragionamenti, fondati sopra una falsa idea, ed, in conseguenza, *materialmente* falsi, sono sempre *formalmente* veri. Come i musulmani non ragionano affatto male credendo di dover ascoltare Maometto, ma solo s'ingannano, credendo, nella testimonianza d'una falsa tradizione, che quell'impostore è un profeta di Dio, similmente gli alienati non ragionano affatto male in tutto ciò che dicono o fanno di strano, di lagrimevole o di orribile; ma s'ingannano prendendo per fatti certi le allucinazioni, i capricci e le false rappresentazioni della loro fantasia.

È veramente a questo modo che le cose si passano nel fenomeno che stiamo esaminando. Il ragionamento non è che la deduzione che fa la ragione da un principio universale o da un'idea, applicato ad una cosa particolare, o ad un fatto. Il principio universale, o l'idea, è fornito dall'intelletto; perchè l'universale, il generale, l'indeterminato, l'astratto, è cosa esclusiva dell'intelletto. La cosa particolare, o il fatto, non è presentata che dalla fantasia; perchè il particolare, l'individuale, il concreto, il determinato dal tempo e dal luogo, non spetta che alla fantasia ed ai sensi. Tre facoltà dell'anima concorrono adunque a formare il ragionamento: la facoltà intellettiva che suggerisce l'idea; la facoltà sensitiva che indica il fatto; la facoltà di ragionare che deduce la conchiusione. Or, ne' matti, la sola facoltà sensitiva mentisce, perchè essa porge all'operazione della ragione, come un fatto d'una manifesta realtà, un fatto immaginario e fan-

tastico; mentre il principio suggerito dall'intelletto è vero, o l'operazione, eseguita dalla ragione su dati forniti dall'intelletto e dalla fantasia, è legittima ed esatta. Sicchè, nel ragionamento de' matti, la ragiono come l'intelletto non meritano alcuno rimprovero. La ragione come l'intelletto, sebbene operino sopra dati, di cui quello che è posto dalla fantasia è falso, non lasciano affatto di compiere esattamente il loro atto. — È come l'orefice che, sebbene siesi ingannato sulla vera qualità del metallo, non manca affatto di fare perfettamente un monile o un anello d'oro falso o di vero. La malattia dunque de' matti è tutta nella facoltà sensitiva, e non estende affatto i danni della sua contagione sull'intelletto e sulla facoltà del ragionare.

I ragionamenti adunque dell'uomo sono come i giudizii de' magistrati, perchè in verità ogni ragionamento dell'uomo è un giudizio, come ogni giudizio del magistrato è un ragionamento. Come ogni giudizio del magistrato è un sillogismo, in cui la leggo è la *maggiore* , l'insieme delle pruove del fatto colpevole è la *minore*, e la sentenza è il *conseguente;* così ogni ragionamento dell' uomo è un giudizio la cui *maggiore* è la legge, la *minore* è l'insieme delle pruove del fatto, ed il *conseguente* è la sentenza. Come ogni giudizio del magistrato, in cui la sentenza è in rapporto necessario, naturale colla legge e coll'insiemo de' fatti, è un giudizio *formalmente* giusto: così ogni ragionamento dell'uomo, in cui il conseguente è in rapporto necessario, naturale colle premesse, è *formalmente* vero. Ma come, se la legge è ingiusta, o se l'insieme delle pruove del fatto è falso, lo stesso giu-

dizio, *formalmente* giusto, è *materialmente* ingiusto: così, se la maggiore del sillogismo è un principio falso, o se la minore è un fatto immaginario, lo stesso ragionamento, formalmente vero, è materialmente falso.

Ma come il magistrato nel suo giudizio, *materialmente* ingiusto, s'inganna, ma non commette affatto un' ingiustiza; così l'uomo, nel suo ragionamento, materialmente falso, s'inganna, ma non fa punto un sofisma. E come l'ingiustizia materiale d'un giudizio non distrugge la giustizia *formale* o non colpisce la integrità del magistrato; così la falsità materiale d'un ragionamento non ne distrugge la verità *formale*, e non pruova la menoma alterazione nella ragione dell'uomo. In questo modo la ragion de' matti, come che faccia ragionamenti falsi, rimane sempre la ragione in tutta la sua giustezza, in tutta la sua integrità e in tutta la sua potenza; e la follia non è che la ragion traviata, la ragione ingannata, e non la ragione malata, e molto meno lo spegnimento e la perdita della ragione. E per la stessa ragione, il ragionamento de' matti, quantunque sia formalmente vero, e materialmente falso, esso non è punto libero; e la follía, quantunque sia obbligata di rispettare l'intelletto e la ragione, pure non lascia d'essere d'inciampo alla libertà.

La libertà umana si definisce in generale, una facoltà per la quale l'uomo, *collocato in circostanze volute per operare*, può volere o non volere, può operare o non operare; *facultas qua*, POSITIS AD AGENDUM REQUISITIS, *homo potest velle aut non velle, agere vel non agere.* Checchè ne sia della giustezza di que-

sta definizione, che esamineremo nel capitolo del *Trattato dell'anima*, gli è certo che non v'ha libertà per l'uomo se non è *posto in certe condizioni volute per operare*. Queste condizioni, come lo vedremo nello stesso luogo, sono principalmente due: la prima è la ragione ed il suo sviluppo compiuto, ovvero la ragione avente a sua disposizione le idee e i principii col cui aiuto si ragiona; la seconda è la possibilità della scelta tra due percezioni contrarie o opposte sullo stesso suggetto. Se una sola di queste condizioni manca, la libertà è impossibile. Perciò la bestia, che, non avendo intelletto, non ha nè può avere la ragione, ed il fanciullo, che, *ragionevole* in potenza perchè è intelligente, non è tuttavia *ragionante* in atto innanzi di essere giunto agli anni della ragione, e non ha la ragione, non sono liberi, perchè manca loro la prima delle condizioni della libertà, la ragione oppure l'uso della ragione. I matti, come gli ubbriachi e le persone concitate da una violenta passione, che sebbene abbiano compiutamente la ragione e l'uso della ragione, non possono scegliere tra le due percezioni contrarie sullo stesso suggetto, non sono nè meno liberi, perchè essi mancano della seconda condizione indispensabile per la libertà.

Abbiamo veduto che essere pazzo, è sognare al tempo della veglia; come sognare è essere pazzo al tempo del sonno, cioè avere nella fantasia fantasmi d'oggetti che non hanno realtà attuale e presente. Or la fantasia, nella follía, è talmente dominata dall'oggetto immaginario, fittizio, che la colpisce, che essa non può in alcun modo considerare questo stesso og-

getto sotto alcun altro aspetto diverso. Il matto che sogna d'essere re, e che è più o men compiutamente matto, secondo che questa idea lo colpisce più o men vivamente, più o men potentemente, più o men lungamente, non è già padrone d'immaginare che realmente è egli re, nè di considerarsi altrimenti che un vero e legittimo re.

E qui è da ricordare che l'intelletto umano, nello stato della vita presente, non può percepire l'universale che per mezzo del particolare, e che non può formarsi alcuna idea che sul fantasma e secondo le condizioni del fantasma che incontra nella fantasia, qualunque sia la causa che ve l'abbia tracciato; come lo statuario non può formare la statua che della materia e secondo le condizioni della materia che si trova a sua disposizione. Se dunque l'intelletto vede un fantasma in un modo talmente fisso ed immutabile che gli sia impossibile di vederne il contrario, l'idea che trae da questo fantasma, o che si forma *su* questo fantasma, è ugualmente fissa ed immutabile, e l'idea opposta non gli è affatto possibile. Perciò il nostro matto, sognando d'essere re, non può formarsi di sè stesso che l'idea d'un personaggio reale. E la ragione, dal canto suo, non cammina che nella luce, sotto la scorta e secondo le condizioni dell'idea. Il giudizio adunque della ragione, guidato da un'idea fissa ed immutabile, non è e non può essere, esso pure, che fisso ed immutabile.

La libertà, secondo la bella e magnifica definizione che ne ha dato san Tommaso, e che svilupperemo al

luogo sopra indicato, non è che IL GIUDIZIO LIBERO, RISGUARDANTE L'AZIONE: *liberum de actione judicium.* È la ragione che può paragonare tra esse delle idee contrarie, e, per conseguenza, la ragione indeterminata, dal canto suo, o indifferente nella scelta di volere o di non volere, di fare o di non fare la cosa, di farla in un modo anzichè in un altro. Ma la ragione de' matti, fissata dall'intelletto sopra un'idea unica, non potendo paragonare tra esse delle idee contrarie e determinata, rispetto alla convenienza o alla inconvenienza dell'atto, determina essa pure la volontà a volere o a non volere, a fare o a non fare la cosa, a farla in questa piuttosto che in un'altra maniera. Il giudizio adunque della ragione de' matti non è libero, e quindi neppure la volontà loro. Poichè la libertà del giudizio è una condizione essenziale della scelta dell'atto: *liberum de actione judicium.* Non potendo adunque i pazzi e gli ubbriachi liberamente giudicare, non possono neppure liberamente volere, e perciò non sono responsabili, sotto alcun rispetto, nè innanzi a Dio, nè innanzi agli uomini, de' loro proprii atti; perchè dove non è libertà non può esservi nè merito nè colpabilità.

Ma, lo ripetiamo ancora una volta, l'idea che i matti si formano, sebbene la sia tratta da un fantasma d'un oggetto totalmente immaginario, non lascia d'essere un'idea vera; così il loro ragionamento, sebbene sia fondato sopra un dato falso, non lascia d'essere un vero ragionamento; e, se, non è libero, non è affatto men giusto. Sicchè la follia, cagionata materialmente e subbiettivamento dalla fantasia, non altera

per niente nè la ragione dell' uomo nè il suo intelletto; e gli effetti de' fenomeni che abbiamo esaminati, del sonno, de' sogni e dell'alienazione mentale, dimostrano solo che l'uomo, composto sustanziale d'anima e di corpo, ha bisogno, in questa vita, del corpo, come materia e suggetto delle operazioni della sua anima, e dell'anima come causa dell'essere del suo corpo. Ma poichè questi fenomeni non impediscono all'intelletto, alla ragione ed alla volontà di compiere regolarmente i loro propri atti, non recano affatto la menoma noia alla natura, alle funzioni proprie, all'attività di dette facoltà. In luogo dunque d' implicare la materialità dell'anima intelletiva, l'escludono formalmente, essenzialmente, assolutamente, e non fanno che rifermare ancora di più la sua spiritualità, la sua indipendenza dal corpo, rispetto alla sua sussistenza, al suo essere ed alle sue operazioni.

APPENDICE SECONDA

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI DELLA SCIENZA FISICA MODERNA, CONTRO LA TEORIA DELLA ANTICA SCIENZA, SUL SONNO, ESPOSTA NELLA PRECEDENTE APPENDICE.

La scienza moderna, SISTEMATICAMENTE ostile all'antica scienza cristiana, ed il razionalismo di tutti i gradi, che ne è l'espression filosofica, non hanno cessato nè cessano mai di combatterla su tutti i punti. E, poichè la scienza cristiana si personifica, ed apparisce in tutto il suo splendore, in tutta la forza della sua verità, in san Tommaso, è segnatamente questo sublime dottore che è bersaglio alla filosofia moderna; è egli che cerca ad invilire per ogni modo; è contro lui che dirige i suoi attacchi insolenti e la sua inutile rabbia.

Abbiamo già veduto (*parte* II, *cap.* 1.°), specialmente il razionalismo che, non osando di levarsi contro san Tommaso *teologo*, si mette a combattere san Tommaso *filosofo*, e lo dichiara alla gioventù cristiana come il vile schiavo, il riformatore impotente, il commentatore pericolose di Aristotile. Ebbene! seguitando la stessa arte, allorchè è costretto d'inchinarsi dinanzi a san Tommaso *metafisico*, non v'hanno inso-

lenti epiteti che ei non prodighi a san Tommaso *naturalista.*

Non è gran tempo che uno de' più furibondi semirazionalisti, in una riunione di ecclesiastici, trascinato dallo zelo delle dottrine della sua scuola, giunse ad affermare: « Che non v' ha nulla nè di più meschino nè più compassionevole quanto san Tommaso fisico: che le sue teorie fisiche sono state tutte convinte d'errore dalla scienza moderna, e che i suoi scritti riboccano delle più grandi balordaggini, rispetto alle scienze naturali. » Non è mestieri di dire che, stretto da noi a nominare UNA SOLA di tali balordaggini *scoperte a migliaja* (sic) *nella fisica di san Tommaso*, non seppe rispondere nulla, ed ebbe il diletto di provarci egli stesso con vergogna che ignorava compiutamente l'autore ch'egli criticava con sì grande svergognatezza: svergognatezza imperdonabile in un laico, scandalosa in un sacerdote.

Altri membri della stessa setta, che non sono ad un tal punto d'ignoranza rispetto alle dottrine dell'ANGELO DELLA SCUOLA la prendono diversamente; essi ordiscono mediocremente i loro rimproveri contro san Tommaso fisico, basandoli sulle scoperte de' naturalisti moderni. È a questo modo che si governano nella loro critica della teoria tomistica sul sonno, che abbiamo esposta ne' §§ 2 e seg. della precedente appendice.

« L'uomo, dicono costoro, ha sensi particolari, ma *non ha affatto un* SENSO COMUNE. L'anatomia moderna, dopo di avere minutamente indagato la macchina del corpo umano, in tutte le sue più piccole e più recondite parti, non vi ha trovato la menoma traccia

d'un tale organo, e ci ha dato il diritto di riderci, come ella se ne ride, del senso *comune* e del *sensorio* degli scolastici. L'esistenza degli SPIRITI ANIMALI, ammessa da san Tommaso, è stata, essa pure, convinta, dalle esperienze de' moderni, di non *essere che un errore puerile*. Finalmente, secondo i fisiologisti dei nostri giorni, *nulla svapora nè monta al cervello* al tempo della cozione degli alimenti nello stomaco. In tutti i casi, non *ci ha comunicazione tra lo stomaco e il cervello;* per conseguenza la digestione non ha nulla di comune col sonno. Sicchè la teoria di san Tommaso sul sonno, fabbricata sopra supposizioni, dimostrate vane ed insussistenti dalla scienza moderna, rovina, ed è vana ed insussistente essa stessa. Il sonno è uno di quei misteri della natura innanzi a cui si dee chinare la fronte, confessare che non vi si comprende nulla, innanzi che cercare di spiegarli con ipotesi puerili o assurde.»

Ecco quel che i semirazionalisti oppongono alla teoria di cui parliamo. Al che noi rispondiamo; e la nostra risposta non sarà affatto lunga, poichè non ha bisogno di esserlo.

Incominceremo col negare assolutamente che la scienza naturale moderna, secondo l'affermano in un modo tanto solenne i nostri avversari, divida la loro opinione: *Che nulla nel corpo dell'uomo monti dallo stomaco al cervello*, e *che non v'ha comunicazioni e rapporti tra lo stomaco ed il cervello.*

Non solo nel regno animale, ma anche nel regno vegetale e nel regno minerale, dovunque vi ha umidità e calore, vi ha cozione; e dovunque ci ha co-

zione, ci ha evaporazione, esalazione di fluidi che si conducono in alto. Quest'è una delle leggi e più generali e più costanti della natura corporea. Or gli è certo che nello stomaco d'ogni animale v'ha umidità e calore; vi si fa dunque una vera cozione degli alimenti per mezzo della digestione; per conseguenza pure, v' hanno luogo delle evaporazioni. Diffatti, aprendosi lo stomaco dell'animale novellamente ucciso, vi si trovano gli alimenti nello stato di cozione, tutto fumanti ed esalanti e spingenti in alto delle materie sottili.

Ognuno sa che i mali del cervello, come le congestioni cerebrali, si manifestano con tiramenti nello stomaco e con mali di esso stomaco; ognun sa che, *viceversa*, i mali di stomaco, come le indigestioni, si manifestano con forti emicranie che, dal canto loro, non cessano che quando lo stomaco è sgombero delle materie che lo gravano; ognun sa, in fine, che è segnatamente nel mattino, cioè quando il travaglio della digestione essendo compiutamente finito, lo stomaco non trasmette più delle esalazioni al cervello, che è allora, diciamo, che si sente il capo più scarico e più libero; che si hanno le idee più chiare, e che il mattino è generalmente il tempo opportuno pei lavori della mente.

Or la scienza medica sa benissimo tutto questo, poichè gli è risaputo da tutti. Il semirazionalismo non ha dunque il menomo diritto di appellazione a questa scienza per negare, come egli lo fa, ogni azione dello stomaco sul cervello, e del cervello sullo stomaco. Vediamo ora se i fisiologisti moderni hanno migliore

autorità di negare, come lo fanno, essi pure, l'esistenza del SENSO COMUNE INTERNO, DEL SENSORIO e degli SPIRITI ANIMALI nell'uomo.

Gli è innegabile che l'anima sensitiva si rende conto non solo de' diversi *colori*, dei diversi *suoni*, de' diversi *toccamenti*, ma anco della differenza che v'ha tra i colori ed i suoni, tra i suoni ed i sapori, tra i sapori e gli odori, tra gli odori e i toccamenti. La facoltà sensitiva dell'anima è dunque manifestamente doppia; da una parte, essa percepisce e distingue le *diverse* sensazioni che le giungono da *ciascun* senso particolare; dall'altra, essa percepisce e distingue le sensazioni di *ciascun* senso particolare delle sensazioni *di tutti gli altri sensi*, o delle sensazioni che le sono trasmesse da tutti i sensi uniti insieme. Il negare questa seconda facoltà dell'anima sensitiva, è un negare l'evidenza. Or quest'è la facoltà che gli scolastici chiamano SENSO COMUNE (interiore).

Questo vocabolo è tanto ben scelto quanto la cosa che indica l'è vera e reale. Che è per un solo e medesimo senso interno che l'anima giudica le differenti sensazioni di *ciascun* senso; in modo che, siccome la vista, a mo' d'esempio, è il *senso comune* de' colori, l'udito de' suoni, l'odorato degli odori, ecc., così l'anima, per un solo e medesimo senso interno, giudica le varie sensazioni di *tutti* i sensi. Non ci ha nulla dunque di più giusto che di chiamare questa facoltà SENSO COMUNE.

La scienza moderna che ha rigettato il vocabolo, non ha ardito di negare la cosa. La scuola del *doppio dinamismo*, o delle *due anime distinte* nell'uomo,

l'una *intellettiva* e l'altra *sensitiva,* vi ammette, essa pure, una forza *unica* che presiede alle funzioni organiche del corpo, e ne *distingue* i fenomeni onde essa è la causa: questa forza è detta *dinamismo fisico.* Un tal nome è forse, per ventura, più felice che il SENSO COMUNE degli scolastici?

Gli è ugualmente innegabile che, come lo proveremo nel *Trattato dell'anima* (vol. IV), ogni *facoltà sensitiva* ha bisogno d'un *senso* o d'un organo corporeo. Se essa potesse operare senza un organo di *questa specie,* non sarebbe più una facoltà *sensitiva;* essa sarebbe una facoltà *intellettiva*, perchè è solo dell'intelletto l'operare fuori *d'ogni organo corporeo.* Se dunque nell'uomo è una facoltà *sensitiva* chiamata SENSO COMUNE dagli scolastici, e *dinamismo* dai moderni, questa facoltà ha e deve necessariamente avere un organo che le sia proprio. E quest'organo è detto da san Tommaso SENSORIO.

Tutti sanno che è per un organo *unico* che si trasmettono all'anima le sensazioni proprie di *ciascun* senso. Le immagini di *tutti* i colori, per esempio, passano nella fantasia per mezzo del nervo ottivo, il che dicesi degli altri nervi. Ci ha dunque nell'uomo un *sensorio* per *ciascun* senso. Perchè non ci avrebbe un *sensorio* per *tutti* i sensi? « L'anatomia, dicono, non l'ha trovato. » Ma l'anatomia non ha essa trovato nel corpo de' filamenti biancastri che, distribuiti nelle varie parti del corpo, trasmettono al cervello le sensazioni prodotte dagli oggetti esterni, e portano ai muscoli gli ordini della volontà? L'anatomia non ha ella

forse trovato *che il cervello è il principio de' nervi?* Ecco dunque il *sensorio* o l'organo del *senso comune* bene e manifestamente *trovato.*

Gli anatomisti moderni, che conoscono il cervello come la loro camera, col solo toccare certi luoghi di quest'organo, sanno a loro grado rendere l'animale o cieco, o sordo, o immobile. Or come questo fatto prova evidentemente che nel cervello esiste un organo o un *sensorio* proprio a *ciascun* senso, così il fatto che, per le congestioni, per gli spandimenti degli umori o del sangue nel cervello, *tutti* i sensi dell'animale rimangono paralitici e la morte succede, prova evidentemente che nel cervello esiste un organo, un *sensorio* comune a *tutti* i sensi; oppure che il cervello intero è esso stesso un tal *sensorio* ed un tale organo.

Gli è lo stesso degli *spiriti animali* o. *vitali*, che la scienza moderna ha ripudiati; ma non ha ripudiato che il vocabolo. Rispetto alla cosa, essa l'ammette come la scienza antica, perchè in tutti i suoi trattati di fisiologia, non fa che parlare ad ogni istante di *piccoli corpi leggieri, sottili*, ben distinti dalle parti più grossolane del sangue che cacciano alla circonferenza delle vene e delle arterie, e che sono fornite della difficoltà di portare la vita e il sentimento nelle varie parti dell'animale. Gli antichi, sotto il nome di *spiriti animali*, non intendevano altra cosa; perchè fu veramente a questo modo che Ippocrate definì la forza d'impulsione, *vim impellentem.* Sicchè gli *spiriti animali*, che son risguardati come *un errore de' fisiologisti antichi*, non sono

altro che una verità *diversamente nominata*, e sempre sotto nomi diversi, riconosciuta ed ammessa dai moderni.

Nel *Trattato dell'anima*, si vedrà che lo stesso è avvenuto rispetto alla MATERIA ed alla FORMA, che, secondo gli scolastici, sarebbero gli elementi comuni di ogni COMPOSTO NATURALE. Quei moderni che non hanno avuto il reo coraggio di mettere in ridicolo la *materia* e la *forma,* le hanno confinate tra le *qualità occulte* de' peripatetici, tra le cose non meno incomprensibili pei termini che vane e fantastiche pel fondo. Tuttavia la fisica moderna riconosce e ammette, essa pure, che, esistono in ogni composto naturale, oltre agli elementi materiali, *sensibili,* che vi si vedono, delle *forze*, delle *qualità insensibili*, che non vi si vedono, e che, sfuggendo all' analisi de' corpi, non possono più essere ricuperate dalla sintesi; donde viene l'impossibilità, per la scienza, di ricomporre *artificialmente* un composto naturale che essa ha distrutto, un animale, una pianta, un frutto, e di rendergli tutte le sue antiche qualità, le sue forze e la sua vita. Eh! Dio mio! queste due parti, l'una visibile e palpabile, l'altra impalpabile ed invisibile, che, secondo pure i moderni, costituiscono ogni composto naturale, non sono *nè più nè meno* che la *materia* e la *forma* degli scolastici. Solo, come se ne convincerà al luogo sopra indicato, questi vocaboli sono più precisi, più esatti, più filosofici, vuoi anche più eleganti, che quelli pei quali la scienza moderna indica le stesse cose, non potendo negarle, poichè le si trovano nella natura. Non valea dunque la pena di fare tanto scalpore con-

tro *i principii* della fisica degli scolastici, poichè non s'è fatto che ritornarvi per una via diversa da quella erasene allontanato, e poichè si è dovuto ammettere, sotto nomi diversi le stesse cose, e d'insegnare sotto formole diverse le stesse dottrine.

Noi non abbiamo qui in animo di negare gl' immensi e meravigliosi trovati che, in questi ultimi tempi, hanno fatto le scienze naturali. Quantunque abbiamo dimostrato, nel *Proemio* di questo lavoro, che i moderni non fanno che andare a ritroso nelle scienze religiose, metafisiche, morali e sociali, abbiamo tuttavia riconosciuto che rispetto alle scienze fisiche, ne sanno assai più che gli antichi, e che in conseguenza de' loro profondi studi anatomici sugli esseri organici d'ogni sorta, si conosce oggi in un modo più compiuto che un tempo il corpo dell'uomo, della bestia e della pianta. Quello che noi sosteniamo è che, se la fisica di SAN TOMMASO è tanto poco avanzata quanto la sua fisica è sublimemente perfetta, almeno non l'è erronea; che non l'è stata mai convinta e non la si convincerà mai d'errore, e che la è della vera scienza, come ogni fanciullo, senza ch'egli sia uomo fatto, gli è un vero uomo.

APPENDICE TERZA.

Della pretensione presontuosa del semirazionalismo di convertire il razionalismo colla maniera zuccherosa onde lo tratta, e colle concessioni che gli accorda.

(*Novembre* 1856).

§ 1. Dubbio abbastanza fondato che lo zelo de' semirazionalisti, per la conversione degli increduli, sia sincero. — Prova, senza replica, che non è punto evangelica, tratta dalla condotta tenuta dal divin Salvatore verso gli antichi Farisei. — Bella giustificazione di questa condotta del Signore, di san Tommaso. — Gli Apostoli, i Padri della Chiesa, hanno sempre trattato aspramente i Farisei del loro tempo. — I razionalisti sono i veri Farisei del nostro. — I nostri modi con loro sono pienamente giustificati.

Il male che il semirazionalismo fa è troppo grande troppo reale e troppo sensibile, perchè non cerchi di palliarlo e d'illudere i semplici sullo scandalo della sua condotta verso i filosofi. Udendolo, egli evita tutto ciò che potrebbe offendere il loro amor proprio, contraddire a' loro pregiudizi, e li tratta con tanta moderazione, riguardo, delicatezza e dolciore, nell'intenzione di tirarli alla fede della Chiesa. Cotali sono le sante industrie dello zelo e della carità di coloro che studiano alla conversione delle anime!

Ma com'è possibile di credere alla sincerità d'uno zelo che, per convertire gl'increduli, incomincia col-

l'essere tanto sommamente ingiusto, secondo si è veduto (*Tradizione*, cap VI) rispetto agli uomini di fede? Il vero zelo per la religione non è mai diviso dalla giustizia. Com'è possibile di credere alla purezza di una carità che, per guadagnare i filosofi, ferisce, con deliberato animo, e perseguita con tanto accanimento (*ibid.*) i cattolici? La vera carità per le vittime dell'errore non dimentica mai, non calpesta mai l'amore, il rispetto dovuto, innanzi a tutto, agli apostoli della verità. Com'è possibile di credere alla santità d'un apostolato che vuol far trionfare il Vangelo, mentendo a sè stesso ed agli altri, e cercando d'ingannare tutti (*ibid.*). Il vero apostolato dell'evangelo non si fonda nè sulla menzogna nè sulla cattiva fede. Iddio sa che ci diletta molto di credere alla sincerità, alla purità, alla santità delle intenzioni de' nostri avversari; ma, qualunque sforzo che facciamo per formarci una tale credenza, non possiamo pervenirvi!

Non vogliamo già dire che tutti i razionalisti sieno per noi, ipocriti. Come un dì la setta de' semipelagiani della religione, e come tutte le sette degli eretici, la setta de' semipelagiani della filosofia contiene nel suo seno anime sincere, e, diciamola schietta, de' balordi, che il desiderio del bene ha impegnati in tale setta, onde essa si serve per fare nuovi balordi. Ma il fine dell' interesse puramente personale ed umano vi traluce troppo vivamente, in mezzo il velo di bugiarde apparenze, se non lo si crede vi sia dominante e assorbente tutt'altro interesse. Sicchè, salve poche eccezioni, l'interesse della ragione e della religione non entra per niente nel semirazionalismo,

se non è per esservi seriamente compromesso o vilmente sacrificato alle esigenze di passioncelle.

Taluni de' semirazionalisti, colle loro cortesie, carezze e moine, verso la filosofia incredula, non cercano che farsi perdonare, da quella, un costume e un nome che essa detesta. Altri non intendono che di ottenere , per questi mezzi, un diploma di *spiriti progressisti, di spiriti d'idee larghe e spoglie d'ogni pregiudizio,* che dà loro il diritto di sedere e di parlare tra i filosofi del giorno. Altri finalmente non pretendono, per questi modi, che attestare al razionalismo assoluto le loro simpatie, la loro predilezione, la loro tenerezza, e il dispiacere che provano di non potersi dichiarare a cagione d'impegni che non possono rompere, e di convenienze di nome, di carattere, di stato, che non possono violare senza perdersi, in una maniera più franca e ricisa, per una dottrina che è loro dottrina, per una famiglia che è la loro propria famiglia!...

Ma lo zelo de' semirazionalisti per la conversione de' filosofi, fosse pure *sincero*, non è però evangelico.

Aprite il Vangelo, e vedete con quanta bontà il Figliuolo di Dio fatto uomo andava egli stesso in cerca de' peccatori, anco di lunga data, anco pubblici, e si ingegnava di convertirli! Li aspettava sul loro passaggio; si conduceva alle loro case, si sedeva alla loro mensa; li trattava con famigliarità. Egli sopportava con pazienza i loro disprezzi e i loro rifiuti; li accarezzava colla dolcezza del suo sguardo, li commoveva colla sua parola; li vinceva co' suoi prodigi; li riceveva con tenerezza; perdonava facilmente al lor pen-

timento; li difendeva pure contro la furia d'un zelo immoderato e indiscreto! Ma osservate anche come questo stesso Dio Salvatore trattò coi Farisei. Con loro parea, in certo modo, dimenticare la sua misericordia, la sua dolcezza e la sua bontà. Li riceveva colla più grande freddezza; non perdonava loro nulla; non gittava sopra di loro che sguardi di collera (*circumspiciens eos cum ira.* Mar.). Non indirizzava loro che rimproveri terribili; li chiamava *razza di vipere, generazione malvagia ed adultera, sepolcri imbiancati, mostri d'ipocrizia, d'avarizia, d'ambizione, di crudeltà; esseri odiosi a Dio ed agli uomini, non potendo sfuggire alla collera celeste che scoppierebbe sopra di loro.*

Gli è vero che queste parole, costantemente severe, della Sapienza Incarnata, rispetto a' Farisei, sono parute strane a certi increduli. Ma san Tommaso le ha compiutamente giustificate. L'articolo che contiene questa giustificazione è intitolato così: SE GESU' CRISTO, NELLA SUA PREDICAZIONE, AVESSE DOVUTO EVITARE OGNI OFFESA CONTRO I GIUDEI: *Utrum Christus debuerit Iudæis, sine eorum offensione, prædicare?* Ed ecco come il santo Dottore risponde a tale quistione.

« Si dee ammettere che la salvezza della moltitudine ha da essere anteposta alla pace degli individui QUALI SI SIANO. Per conseguenza se si riscontrano taluni che, per la loro perversità, impediscono la salvezza della moltitudine, il *predicatore*, come il *dottore*, *non deve affatto por mente al timore di offenderli*, ma deve seguire il suo fine di provvedere alla salute della moltitudine. Or gli Scribi, i Farisei ed i Principi de' sacerdoti erano, per la loro malizia, il più grande inciampo

alla salute della moltitudine, or *opponendosi alla dottrina di Gesù Cristo*, da cui venia tale salvezza. ed ora corrompendo, collo scandalo de' loro costumi, la vita del popolo. Perciò il Signore seguitò sempre ad insegnare la verità che quelli odiavano., ed a *biasimare* IN PUBBLICO i loro vizi, *senza fare alcun caso della loro suscettibilità e del pericolo di offenderli.* Diffatti, san Matteo riferisce, che i discepoli, avendo un giorno detto al Signore: — Voi sapete che i Giudei, avendovi inteso ragionare secondo avete fatto, si sono scandalizzati; — Gesù Cristo rispose: Lasciateli dire e pensare quello che vogliono; perchè non sono che ciechi che pretendono farsi guida di altri ciechi. Se un cieco vuole condurre un altro cieco, amendue finiranno per cadere nella stessa fossa ([1]). »

OBBIEZIONE PRIMA. Secondo il precetto di san Paolo, « ci dobbiamo guardare d'offendere non solo i fedeli,

---

([1]) « Dicendum quod salus multitudinis est præferenda paci « *quorumcumque* singularium hominum. Et ideo quando aliqui « sua perversitate multitudinis salutem impendiunt, non est ti« menda eorum offensio a prædicatore vel doctore ad hoc quod mul« titudinis saluti provideat. Scribæ autem et pharisæi et principes « Judæorum, sua malitia plurimum impediebant populi salutem, « tum quia repugnabant Christi doctrinæ per quam poterat esse « salus, tum etiam quia pravis suis moribus vitam populi cor« rumpebant. Et ideo Dominus, non obstante eorum offensione, « publice veritatem docebat quam illi oderant et eorum vitia ar« guebat; et ideo dicitur (Matth. xv) quod discipulis Domino di« centibus: Scis quia Judæi, audito hoc sermone, scandalizati sunt, « respondit: Sinite illos; cæci sunt et duces cæcorum. Cæcus au« tem si cæco ducatum præstet, ambo in foveam cadent (II p., « q. 42, art. 1 et 2). »

ma anche gl'infedeli. Or Gesù Cristo, il figliuolo di Dio, essendosi fatto l'esemplare della nostra condotta, dovea, nella sua predicazione, egli il primo, evitare di scandalizzare i Giudei. »

RISPOSTA. « Gli è vero che ogni uomo dee condursi in modo, verso di tutti, da non dare a persona la menoma occasione di scandalo, per l'irregolarità delle sue parole o de' suoi esempi. Ma *quando lo scandalo ha luogo per la predicazione della verità*, bisogna, come l'ha detto san Gregorio, lasciar venire lo scandalo anzichè abbandonare la verità ([1]).

OBBIEZIONE SECONDA. Ogni uomo dabbene deve guardarsi d'impedire egli stesso il buon effetto della sua operazione. Ma, nel modo onde il Signore sgridava pubblicamente i Farisei ed i Giudei, impediva i buoni effetti della sua dottrina. Dunque, ecc. »

RISPOSTA. « È avvenuto tutto il contrario. Gesù Cristo, per questa riprensione pubblica, indirizzata agli Scribi ed a' Farisei, in luogo d'impedire promosse gli effetti del suo insegnamento; perchè, scoprendo per questo mezzo al popolo i loro vizi, toglieva ogni autorità alle parole con cui i Farisei combattevano di continuo la sua dottrina. In questo modo diminuiva ai popolo la difficoltà di seguirla ([2]). »

([1]) « Dicendum quod homo sic debet esse sine offensione omnibus « ut nulli del suo facto vel dicto minus recto occasionem ruinæ. *Sed « cum de veritate scandalum oritur magis est sustinendum « scandalum quam veritas relinquatur*, ut Gregorius dicit (Thom. « super Ezech.) (*Ibid.*). »

([2]) « Dicendum quod per hoc quod Christus publice scribas et « pharisæos arguebat, non impedivit, sed magis promovit effectum

Obbiezione terza. « L'Apostolo ha detto: Non ripredere duramente i vecchi, ma avvertiscili come tuoi parenti. Or i sacerdoti ed i principi de' Giudei erano i vecchi di quel popolo. Dunque sembra che Gesù Cristo non dovesse trattarli così duramente. »

Risposta. « La sentenza dell'apostolo che si oppone, non deve intendersi che di quei vecchi che sono tali non solo per l'età e per l'autorità, ma anco per la onestà de' costumi. Rispetto a quelli che, peccando pubblicamente, mutano in istrumento di malizia l'autorità che l'età ed il sapere loro danno, debbono essere pubblicamente e duramente ripresi, come ha fatto Daniele che chiamò un vegliardo di questa sorta: invecchiato di pessimi giorni » (1).

A coloro che trovano troppo dura la nostra polemica sottoponiamo, senza commentario, questa bella e solenne giustificazione della condotta del Salvatore del mondo, verso i Farisei, i veri filosofi impostori tra' Giudei. È pure, a cappello, la giustificazione della nostra condotta rispetto a' filosofi impostori, i veri Farisei tra' cristiani, che superano di molto gli antichi, per la loro ostinazione, la loro cecità, il loro

---

« suæ doctrinæ; quia cum eorum vitia populo innotescebant, minus avertebatur a Christo propter verba scribarum et pharisæorum, quia semper doctrinæ Christi assistebant (*Ibid.*). »

(1) « Dicendum quod illud verbum Apostoli est intelligendum de illis senioribus qui non solum ætate vel actoritate, sed etiam honestate sunt senes. Si autem auctoritatem senectutis instrumentum malitiæ verteret publice peccando, sunt manifeste et acriter arguendi, sicut et Daniel dixit: Inveterate dierum malorum (Dan, XII). »

orgoglio e il male immenso che fanno alla fede de' popoli.

Gli apostoli e i primi discepoli di Gesù Cristo, formati alla sua scuola, hanno sempre trattato colla massima severità i discendenti de' Farisei, i maestri di errori, i nemici della verità. Lo stesso san Giovanni, quell'apostolo, quel modello, quel prodigio vivente della dolcezza evangelica, vietò a' primi cristiani pure di salutarli: *Neque ave eis dixeritis*. San Paolo, trovandosi a Salamina alla presenza di quel famoso impostore, Elima, per tutto complimento l'apostrofò dicendo: *O pien d'ogni malizia e d'ogni frode, figliuol del diavolo, nemico d'ogni giustizia* (Act., XIII).

L'eresiarca Marcione disse a san Policarpo: « Mi riconosci tu? » *Sì*, rispose il santo martire, *ti riconosco pel figlio primogenito del diavolo*. Tertulliano, Arnobio, Lattanzio, Clemente Alessandrino, tutti gli apologisti della religione compresovi il Bossuet, sant'Ireneo, san Gregorio di Nazianzo, san Girolamo, sant'Ambrogio, sant'Agostino, san Giovanni Crisostomo, tutti i Padri della Chiesa fino a san Bernardo, tutti i concili sino a quello di Trento, tutti i Sommi pontefici fino a Pio IX, sono stati tutt'altro che dolci ed amorevoli verso i filosofi e gli eretici. Essi non hanno mai loro risparmiato alcun epiteto disonorante. Li hanno chiamati scorpioni, serpenti, vipere, volpi, avvelenatori di popoli, peste del mondo, carnefici delle anime, satelliti del diavolo, pieni del suo spirito e volenti compiere le sue opere, ecc.

Or, i nostri razionalisti, ultimi rampolli del protestantismo, non sono che i veri e più pericolosi ere-

tici, non sono che i veri farisei del nostro tempo: essi, avendo meno ingegno o sapere de' loro predecessori e padri, hanno la stessa ambizione, lo stesso orgoglio, la stessa idolatria di loro stessi, lo stesso dispregio del volgare, lo stesso furore d'opprimere il popolo colla peggiore di tutte le oppressioni, l'oppressione dello spirito e della coscienza, coll'imposizione di false dottrine; lo stesso volere di monopolio d'ogni cosa e della scienza in particolare; lo stesso zelo satanico a traviare la moltitudine nei sentieri dell'errore e a chiuder loro la via della verità; la stessa resistenza allo Spirito Santo; e sopratutto lo stesso odio contro Gesù Cristo, la stessa gelosia della sua divinità e la stessa stoltizia sacrilega di deporlo dal trono e collocarsi al suo posto!

Or, con tali esseri, la divina Sapienza ce l'ha insegnato col suo esempio, non è mestieri di misericordia, ma di giustizia; non è mestieri di dolcezza, ma di santo sdegno. Bisogna tuonare contra di loro, e non complimentarli, nè andare in estasi dinanzi a loro. Perciò l'attuale sommo Pontefice, pastore de' pastori, di cui, per universale testimonianza, il carattere distintivo è la bontà; qualunque volta ha parlato alla Chiesa, in nome e nel bene della Chiesa, non è stato affatto dolce, ma severo inverso de' razionalisti; non li ha punto accarezzati, ma schiacciati sotto il peso della sua potente parola e de' suoi anatemi tremendi!

Gli ultimi concilii, ne' loro decreti, ed i vescovi, nei loro mirabili mandamenti, non li risparmiano di più del capo supremo della Chiesa.

I tradizionalisti si governano lo stesso con questi *spacciatori di menzogne*, con questi maestri orgogliosi di errori, con questi nemici accaniti d'ogni verità. perciò ne abbiamo biasimo; siamo detti intolleranti, ingiusti, stranieri alla carità di Gesù Cristo; ci chiamano « falsi apostoli, per l'asprezza delle nostre maniere, pei furori della nostra polemica, rimovendo sempre di più dal cristianesimo quelli che son fuori, in luogo di richiamarveli. » E non pertanto i tradizionalisti, pieni d'indulgenza e d'amore per le vittime dell'errore, pei popoli traviati, non serbando la loro severità e la loro collera che contro i loro carnefici, contro i falsi dottori e i maestri d'ogni iniquità, non seguono in fondo che le pedate del divin Salvatore, degli Apologisti e dei Padri della Chiesa. Il loro zelo dunque, rispetto a' sedicenti filosofi, è totalmente evangelico, mentre quello de' loro avversari non l'è affatto.

§ 2. Orgoglio satanico de' nostri razionalisti, che impedisce loro di convertirsi. — Non è già coll' accarezzarli, ma col percuoterli che si possono ridurre. — Ipocrisia del loro affetto alla religione. — Prove che essi nutrono sempre il pensiero sacrilego di unirsi con essa per dominarla e perderla. — Insultante e superba maniera onde hanno essi corrisposto alle concessioni che loro ha fatte il semirazionalismo. — Gli è probabilissimo che non si convertano mai.

Soggiungiamo finalmente che la pretensione dei semirazionalisti di convertire i filosofi co' modi che tengono, è una strana illusione, una vera buffoneria.

Dapprima, non v' ha conversione che per la grazia, e la grazia non entra in un cuore pieno d'orgoglio. impietrito d'orgoglio, e non spirante che orgoglio. I nostri sventurati filosofi, sprovveduti al tutto di vera scienza e di vero sapere, sono a un tal punto; tutti i loro scritti non mandano che un profumo dispiacevole d'orgoglio. Un di loro ha detto: «Se mi confessassi, renderei il mio confessore pazzo d'orgoglio, per avermi udito in confessione.» Un altro ci ha detto alla lettera: «Ne' miei errori, non ho nulla di personale; ho lavorato per l'umanità, mi sono ingannato nell'umanità. L'assisti Iddio, l'uomo non può nulla (Lamartine, *Corso familiare*).» Ebbene costoro, in qualità di novelli messia, di Salvatori, di pedagoghi dell'umanità, qualità che tutti, come si è veduto, si hanno modestamente arrogato nella causa del razionalismo e del progresso sociale, essi hanno avuto l'istessa idea, e l'hanno presso a poco manifestata nella medesima maniera. Non avrebbero essi lavorato che *per l'umanità*, e se, a dispetto de' loro lunghi e penosi lavori ([1]), la umanità non è stata da loro salvata, è perchè *si sono ingannati nell'umanità*, è perchè l'*umanità è loro venuta meno!* E non è punto venuto alla loro mente di dimandarsi, se aveano fatto uso, come dovevano, del talento che Dio avea loro accordato. Se, colle loro dottrine razionali, idealiste, atee, e colla guerra ac-

---

([1]) Lo che non mancavano, del resto, di qualche piccolo compenso alla vanità ed alla borsa (v. *I filosofi salariati*).

canita che hanno essi fatto ad ogni principio d'autorità e di religione, sono stati strumenti del bene, oppure artefici d'un'opera funesta; se è l'*umanità che è stata ingannata in loro*, anzi che essi *nell'umanità*, e se questa umanità non avrebbe ragione di dimandar loro un conto severo della parte che hanno rappresentato, per tanti anni nei tristi drammi religiosi e politici della loro patria! Son dunque uomini un orgoglio smisurato, manifestantesi in tutte le sue follie, e d'una cecità caduta all'ultimo grado della sua profondità. Or, non grazia, non salvezza per l'orgoglio, e sopra tutto per un simile orgoglio.

Il divin Salvatore, per la maniera dura e severa che ha di continuo usato verso i farisei, ci ha insegnato anche che, siccome non si rompe una pietra, spargendovi sopra dell'olio, ma percotendola con raddoppiati colpi; così se v'ha un mezzo di convertire i cuori induriti dall'orgoglio, e dalla cecità che ne segue, non è già col chiudere gli occhi sui danni cagionati dal loro insegnamento, dallo scusare i loro errori, coll'attenuare le loro colpe, col lodare, onorare, festeggiare le loro persone. La quale cosa non fa al contrario che dar loro dell'importanza, aggrandir l'idea folle che hanno di loro stessi, e rifermarli sempre più nella stoltizia della loro presunzione. Ma si hanno a far tremare, a confonderli, a smascherarli agli occhi del popolo e a' loro propri occhi, di far toccar loro con mano la loro ignoranza e la loro reità e di obbligarli ad aver rossore di loro stessi. Gli uomini, come sono chiamati nella Scrittura, *di fronte meretricia che non sente pudore* (*frons meretricis noluisti*

erubescere. Hierem., III), non possono essere ricondotti che facendo montar loro il rossore in sul viso, e non aumentando il gonfior del loro cuore, quest'idropisia dell'orgoglio che li uccide! Sicchè, avete bello che fare, colle vostre amabilità, gentilezze e lusinghe, voi non li convertirete mai. Se il Thierry ha fatto sinceramente ritorno al cristianesimo ed è morto da cristiano, è perchè, caduto in errori, non li ha mai sistematicamente insegnati; è perchè, stato incredulo, come ce ne ha tanti, per pregiudizio, per ignoranza, per inconsiderazione, e non per ostinazione egli non è stato fariseo, nè filosofo.

« Ma non li vedete, » riprendono i nostri avversari, « non li vedete voi, questi filosofi onde pensate si male, avvicinarsi a voi, non spaventarsi più della sottana nè della sagristia? Non li udite voi attestare le più notevoli simpatie pel cristianesimo, e parlare di esso col più grande rispetto? Non li scorgete voi ingegnarsi di stabilire un'alleanza tra la ragione e la fede, tra la filosofia e la religione? Il negare adunque che non v'abbia avuto una modificazione considerevole, un miglioramento felice ne' sentimenti come nel linguaggio e nella condotta de' filosofi, è un negare l'evidenza; e questa modificazione e questo miglioramento non sono che il frutto delle gentilezze che abbiamo loro fatte e de' riguardi che abbiamo per essi! »

Tutto questo è ancora illusione ed inganno! Avete forse dimenticato che quegli che voi chiamate L'ILLUSTRE CAPO DEL RAZIONALISMO FRANCESE si è degnato

di « *felicitarsi e di felicitare i* CAMPIONI DELLA CAUSA RELIGIOSA *del movimento indubitabile, benchè tardo, che li conduce a* LUI? » Sicchè non è già EGLI, *il capo del razionalismo francese, che si sarebbe avvicinato a noi*, balordi *soldati della causa religiosa*, ma voi siete che vi sarete *avvicinati a lui*. Non è già il razionalista che parrebbe divenuto cristiano, ma siete voi, cristiani, che, secondo l'abbiamo per le vostre parole dimostrato, sareste divenuti veri razionalisti. Non siete voi che dovete *felicitarvi* d'avere ricondotto il razionalismo, ma spetta al razionalismo di *felicitarsi*, come diffatti se ne felicita, *d'avervi tratto a lui*. Se ci ha cambiamento, progresso, è in pro del razionalismo, il quale, nelle nostre persone, sarebbe giunto ad avvelenare de' cristiani; non è già in pro del cristianesimo, che avrebbe, nella persona del capo del razionalismo, ricondotto a quello de' filosofi. Avreste dunque fatto il miracolo di Maometto, che andò egli alla montagna, che non volle venire a lui. Voi siete andati al razionalismo, poichè egli si negava di venire a voi, ed ecco come avete tratto a voi i filosofi. Dio che dunque menate vanto?

L'autore DEL VALORE DELLA RAGIONE, parlando della filosofia *ecletica* del Cousin ha fatto quest'importante confessione: « Se questa filosofia ecletica, ha egli detto, non può essere la nemica del cristianesimo (*dabbenuomo! la* è diffatti); se essa ne è anzi l'amica e l'alleata (per tradirla, sappilo bene); essa non le dà certo *la sua fede, il suo amore, e la sua obbedienza filiale;* essa fa *de' riserbi* rispetto ad esso, oppure essa tiene con esso una *specie di neutralità;* talvolta an-

che si *considererebbe come potenza uguale*, e, a QUESTO TITOLO, la proporrebbe un *trattato di alleanza*. Bisogna dunque vedere in essa una POTENZA non solo distinta, ma separata. » Sicchè, per confessione dello stesso razionalismo del Cousin si avrebbe sempre a riguardare *come una potenza distinta*, *separata dal cristianesimo*, e sua UGUALE, come una potenza capace di formare con lui *un trattato di alleanza*, dicendo di volerlo per *amico* e per *alleato*, ma facendo sempre gli stessi *riserbi* rispetto ad esso, in favore della sua propria neutralità e della sua indipendenza, ed astenendosi sopra tutto di dargli *la sua fede*, *il suo amore e la sua obbedienza filiale*. Or, se il razionalismo del Cousin è sempre lo stesso, dov'è la sua conversione al cristianesimo, pure iniziale, pure in germe ed in apparenza? In che sarebbesi *ravvicinato* al cristianesimo, se non è nell'intenzione abbastanza sleale d'esserne riconosciuto come potenza, di fargli accettare un trattato di alleanza il cui risultato, pel cristianesimo, sarebbe di riconoscere il razionalismo come suo eguale, e rinunziare alla sua superiorità e alla sua divinità?

Lo stesso capo del semirazionalismo, il candido P. Chastel, ci ha rivelato in questi termini il pensiero secreto della filosofia de' nostri giorni: « È noto con quale implacabile odio i filosofi del diciottesimo secolo assalirono la religione, in nome della ragione; è noto pure che loro parve un istante di trionfare, e la ragione deificata proporsi per idolo ad un grande popolo. *Da quel tempo*, la filosofia *continua a credere al suo trionfo*, e ne ostenta la moderazione. Essa si

fa un merito di rilevare il suo nemico vinto, e *prende a suo riguardo un'aria di protezione e di superiorità.* Essa non dice più d'aneantire la religione, ma **PRETENDE IN AVVENIRE DI DOMINARLA.** Ormai la ragione *tiene lo scettro del mondo,* ed il suo regno s'è stabilito col nome di RAZIONALISMO (*i Tradizionalisti,* ec., pag. 57). »

Sicchè, lo stesso semirazionalismo ammette che il pensiero costante, la risoluzione deliberata della filosofia attuale è di tener sempre in sue mani lo *scettro* del mondo, di conservare il suo *regno* sotto il nome di razionalismo, e di non prendere, verso la religione un' aria di protezione e d'amistà che per provarle la sua superiorità, e di non *risparmiarla* che per *dominarla.* Non è egli dunque l'ultimo eccesso della semplicità, ed anco della balordaggine, il credere che la filosofia, con queste disposizioni tanto perfide ed insolenti, possa mai divenire l'alleata sincera della religione?

Un'alleanza non è possibile se non tra due poteri ugualmente indipendenti. Ma tra il suggetto rivoltato ed il suo capo legittimo non v'ha altra alleanza possibile che l'atto di sottomissione e di dipendenza per parte del primo rispetto al secondo. La filosofia, nel passato secolo, si rivoltò contro la religione, ma padrona e sua regina legittima. Nel delirio del suo orgoglio, si dichiarò indipendente da ogni disamina della Chiesa; non volle che Dio regnasse sopra di essa per mezzo della Chiesa; *Nolumus hunc regnare super nos* (*Luc.*, XIX, 14). Essa le fece una guerra crudele, essa volle annientarla; ma non potè riuscirvi.

Ora, essa vuole ben consentire che la religione viva, ma a condizioni che la filosofia le *dia* delle lezioni, in luogo di riceverne da essa, e di comandarle, in luogo d'esserle sottomessa. Essendo le cose a tai termini, lo stato di ribellione, per parte della filosofia, continuando sempre, non v' ha unione, pace, alleanza possibili tra essa e la religione; perchè quest'unione, questa pace non possono stabilirsi che per un atto puro e semplice di riconoscenza dell'autorità divina della religione sulla ragion umana; ed è ciò che la filosofia non vuol fare e che, nelle disposizioni in cui si trova, essa non farà mai.

Ma ecco qualche cosa di più esplicito. Il razionalismo assoluto, a tutte le cortesie, a tutte le concessioni fattegli dal semirazionalismo, in fatto di principii e di dottrine, ha risposto colle due ultime opere del Simon *sui doveri* e *sulla religione naturale*. Questi libri, come si può osservare, non contengono tutti e due che la negazione compiuta del cristianesimo, in quanto necessaria all'uomo per levarsi a Dio e praticare la virtù. In questi libri, non è questione che della *religion naturale* e *delle religioni;* ma della *religione,* non mai. Il cristianesimo v'è confuso o posto allo stesso livello del maomettismo e di tutti i culti idolatri; il naturalismo v'è rappresentato con un sentimento di superiorità filosofica sul cristianesimo. Nel libro *del dovere*, il filosofo razionalista si esprime così: « Riconosciamo che questi pochi precetti (trovati da lui col soccorso della sua ragione) non possono costituire un culto (manco male!); essi non

bastano all'uomo nè per la sua santificazione nè per la sua consolazione, o, per parlare con più esattezza, essi *bastano alle anime elette che sanno amare e pensare*, ma il resto dell'umanità ha ben altri bisogni. NOI FILOSOFI, che giugniamo a Dio *per la dimostrazione*, siam freddi, fino a che dimostriamo; il nostro cuore non si scalda che quando l'ultima conseguenza ci risplende. Allora chiudiamo il libro, e *dominiamo* DA MOLTO ALTO *i mistici* che non fanno *che sognare*, poichè noi abbiamo la pruova. » Così, i nostri filosofi (poichè l'autore di questo luogo ha parlato in loro nome, e niun di loro l'ha contradetto) non sono a' loro propri occhi che le *anime elette*, le sole *che sanno amare e pensare!* Così, i nostri filosofi si lusingano che i pochi precetti morali che si sono essi stessi foggiati, loro bastano per *santificarli* e *consolarli*, mentre questi stessi precetti non bastano *al resto dell'umanità che, non sapendo nè amare nè pensare, ha ben altri bisogni*. Così, i nostri filosofi, col solo *essere giunti a Dio per la dimostrazione* e per avere questa *prova di Dio*, si credono più infuocati dell'amore di Dio e collocati in una *più grande altezza* che tutti i cristiani, pei quali la pruova di Dio, non essendo venuta che per la fede, e che, avendo il vantaggio di possedere allo stesso tempo la *fede* e la *pruova* di Dio, non fanno tuttavia che *sognare* e debbono restare sotto la *dominazione* de' filosofi.

Or, che noi sappiamo, l'orgoglio filosofico non è mai stato più insolente, non è mai giunto sì alto, non ha mai spinto più innanzi la stranezza e la de-

menza. È questo un orgoglio umano da far vergogna al satanico; è l'orgoglio umano giunto al suo colmo. Ecco a che sono i nostri filosofi in materia d'orgoglio. Provate dunque di convertire cotali spiriti alla fede, col lusingarli; voi ci perderete *l'olio e l'opera.* Voi giugnerete più facilmente a fare un nero bianco, che a fare cristiano uno di questi buffoni! Essi sono di quegli eresiarchi, di quei capi, di quei fondatori di sette novelle, di quei ardenti apostoli e panegiristi del Diavolo, de' quali neppur uno s'è mai convertito! Sono di quelle conversioni assolutamente possibili, — poichè non v' ha empio, nè peccatore che non possa assolutamente convertirsi; — ma son di quelle conversioni che nel fatto non si vedono mai, non si sono mai vedute, e che probabilissimamente non si vedranno mai.

§ 5 Comedia tenuta dal Cousin ed il semirazionalismo che confessa d'essersi ingannato, credendolo convertito. — Il vescovo di Poitiers non ha dunque calunniato il Cousin denunziandolo al pubblico come il nemico della rivelazione cristiana. — Scandalo d'un sacerdote semirazionalista prendendola pel filosofo contro il vescovo; menzogne e balordaggini di questa strana apologia. — Il Cousin si riconosce colpevole col suo silenzio. — Il semirazionalismo convinto d'essere stato sfortunato nei suoi modi per la conversione degli increduli.

Vedete, in fatti, quello che il semirazionalismo, colle sante industrie e le maniere dilicate del suo zelo, ha riportato sopra colui che, per l'organo d'uno *de' suoi illustri capi* (*l'autore del Valore della religione*, ec.),

l'ha chiamato *l'illustre capo del* RAZIONALISMO *francese* (¹)

Gli è vero che lo stesso autore ci avea dato il Cousin per un perfettamente convertito, ed anco per un gesuita, o presso a poco, poichè ha detto: « Evidentemente il Cousin ha *ricevuto nuove impressioni;* s'è posto *a rivedere tutte le sue dottrine*, e le ha sottoposte ad un *vero lavoro di spurgo*. Ha fatto una nuova opera, o, per dir meglio, ha rifatto una delle sue antiche opere (*Del vero, del bello e del bene*), onde meglio si veda la differenza che passa tra il filosofo d'un tempo ed il filosofo che oggi vuol comparire (²).

(¹) Il che è come se si chiamasse, per esempio, Lutero *l'illustre capo del* PROTESTANTISMO *alemanno*, e Calvino *l'illustre capo del* PROTESTANTISMO *svizzero*, perchè il RAZIONALISMO è una eresia non men grande nè men funesta che il PROTESTANTISMO; ma, secondo l'abbiamo notato nella TRADIZIONE, è lo stesso protestantismo alla sua ultima fase, al suo ultimo punto. È a questo modo che ne han fatto giudizio la santa sede, i vescovi, e specialmente il Sommo pontefice attuale in tutte le sue allocuzioni, in tutte le sue encicliche, pure in quella che ha indirizzato a' vescovi dell' Alemagna, dove dice: « Si spande a' giorni nostri un' altra MALATTIA NON MEN PERICOLOSA (il sistema dell' *indifferenza di tutte le religioni*), a cui *l'orgoglio ed una* certa vanità da cui procede hanno fatto dare il nome di RAZIONALISMO. » Quindi, se non è scandaloso, è almeno inconveniente l'udire dalla bocca d'un sacerdote, la qualifica d' *illustre* data al *capo* d' una sì grande eresia

(²) « Nel libro del Cousin, del VERO, del BELLO e del BENE, non abbiamo veduto che un tentativo per salvare la filosofia universitaria dalla sconfitta che l'autore stesso avea provata, e per conservarle una posizione indipendente dalla religione e superiore ad essa.

Le lezioni d'allora, le darà *severamente corrette*, e possiam dire *notabilmente corrette*, spesso anche *fondamentalmente cambiate, sebbene non abbia avuto la generosità di convenirne* (1). In questo nuovo volume, *la più parte* (*non tutti*) de' traviamenti (*piccoli traviamenti come si sa*) che aveano il *più colpito* (*apparentemente a torto*) la fede della Chiesa, sono stati *accuratamente sfuggiti*; gli *errori segnalati* sono stati la più parte *cancellati*, e spesso *eloquentemente confutati*. (Valore della ragione, pag. 457). »

Gli è vero che il detto autore ha fondato questo giudizio della *nuova opera* del Cousin sopra testi e citazioni dello stesso libro, e ne ha conchiuso che

---

E come, in *realtà*, il Cousin NON RITRATTA AFFATTO I SUOI ERRORI fondamentali, de' quali il più pericoloso è di credere il mondo una conseguenza necessaria di Dio — il che è la negazione della libertà divina, — abbiamo consigliato i nostri amici d'aspettare un nuovo lavoro (l'aspetteranno lungamente) dal capo della scuola ecletica, per accordargli l'autorità de' loro elogi, che *potrebbe considerarsi come un' approvazione.* » Così si espresse il Lourdoueix nella GAZZETTA DI FRANCIA. Ecco dunque un giornalista che vede più chiaro del nostro teologo nel libro del *vero* e nelle intenzioni che l'hanno dettato.

(1) Come mai questa particolarità, che vi colpisce, non v' ha essa fatto aprire gli occhi, e non v' ha fatto restare in dubbio innanzi di segnalare queste *correzioni* e questi *cambiamenti?* Forse le *correzioni* ed i *cambiamenti onde non si ha il coraggio di convenire,* e che si vogliono, in certo modo, far passare, come inavveduti, hanno essi il menomo diritto ad essere creduti sinceri? Convenite dunque, almeno qui, che la nostra affezione, la nostra tenerezza pel razionalismo e i suoi *illustri capi*, hanno ingannato la nostra sagacità.

l'*illustre capo del razionalismo francese* non è più *panteista*, non è più *fatalista*, non è più *materialista*, non è più *razionalista* (sic). Ma non ha tardato, il dabben'uomo, ad avvedersi che, in questa apologia dell'*illustre capo del razionalismo francese*, non avea contato con quello spirito d'ipocrisia che è la base della filosofia e della politica moderna, e che ha prodotto i comedianti di tutti i colori della prima metà di questo secolo. Non ha tardato ad avvedersi che avea mal fatto di dimenticare, che, molto spesso l'errore prende la meschera della verità, per dare il cambio a' suoi avversari, addormentare il loro zelo, dividere le loro forze e tornare inutili le loro battaglie, Non ha tardato ad avvedersi che era stato ben semplice e ben credulo di prendere per omaggi sinceri alla religione certe espressioni *fervide* (1) del suo

---

(1) Tra le parole che, indirizzate a' giovani, hanno ingannato il panegirista del Cousin, hanno colpito la sua credulità e l' hanno levato in estasi, si trovano le seguenti: « Voi misurerete i vostri progressi in filosofia con quelli *della* TENERA VENERAZIONE *che risentirete per la religione del vangelo* (*Del vero*, ecc., *proemio*). » Or queste parole sono troppo chiare, il filosofo vi mostra troppo la sua intenzione perchè uno si possa ingannare. La religion del Vangelo v'è rappresentata come un oggetto di *tenera venerazione*, ciò che il razionalismo non cura di contestare, ma non come un oggetto dinanzi a cui si è obbligato d' inchinare la fronte, e di accettare cattivando *l'intelletto in ossequio della fede*. La *religion del Vangelo* vi è presentata come un buono e bel sistema di filosofia umana, che si può più o men *teneramente venerare* ed amare, e non come una rivelazione divina a cui bisogna sottomettersi. È sempre *quella filosofia separata* che, come un altro autore semirazionalista ce l' ha detto, *nega sempre al cristianesimo*

cliente, e che s'era troppo affrettato a *credere* che il Cousin, col suo libro *del vero*, fosse entrato nella via della *verità!*

Mentre il suo troppo corrivo difensore scriveva la diceria sopra indicata, il Cousin pubblicò una seconda edizione di questo stesso libro, dove fece le viste di ritrattare le sue ritrattazioni, il che obbligò il suo troppo cortese apologista a ritrattare, egli pure, i suoi elogi, in quella specie di palinodia onde li accompagnò: « Sventuratamente, ha egli detto, questo dubbio (del ritorno del Cousin al *vero*) s'è BEN PRESTO DILEGUATO. Il Cousin, *stretto* a dare una seconda edizione, ha provato il bisogno di spiegare il suo pensiero, e di dirci in che modo ed a qual titolo la filosofia, secondo lui, deve rispettare la religione, quai rapporti, finalmente, esistono tra la ragione e la fede, tra la filosofia e la teologia. Or, alle sue *prime* parole, che poteano sembrare *accettabili* [1], ecco ciò che aggiunge, *non sappiamo sotto quale cattiva ispira-*

LA SUA FEDE, IL SUO AMORE E LA SUA OBBEDIENZA FILIALE, e che *si fa* anche *de' suoi lumi una forza contro questa religione* (sic). Quest' è il linguaggio di tutti i nostri increduli, pei quali Gesù Cristo è un essere *ammirabile*, degno della più *tenera venerazione*, senza però ammettere che sia un Dio che bisogna *adorare;* la cui religione è sublime, senza essere però una religione divina che bisogna credere. Bisogna ben essere semirazionalista per vedere un omaggio alla religione in quelle fallaci parole, che non sono, in fondo, che uno insulto e una bestemmia squisita contro la religione.

[1] Il semirazionalismo quando trattasi del razionalismo, non è punto difficile.

zione (1). Dopo d'avere levato a cielo la morale e i dogmi del cristianesimo, dice: « L'alleanza della vera religione e della vera filosofia è dunque naturale insieme e necessaria; naturale, pel fondo comune delle verità che riconoscono; necessaria, pel miglior servigio dell'umanità. *La filosofia e la ragione non differiscono che per* LE FORME, che le distinguono senza separarle. *Un altro uditorio, altre forme ed un altro linguaggio.* — Sicchè, per tenersi a' termini, ECCO DI NUOVO IL RAZIONALISMO PURO, ecco la filosofia che può dare le stesse verità *che insegna la religione*... Il Cousin riconosce che l'insegnamento della filosofia potrebbe certo essere meno utile e meno efficace che quello della religione.... Ma, dopo tutto, quello che essa insegna agli *spiriti eletti*, non è nè più nè meno che quello che la religione insegna al popolo; la religione *non possiede nulla che la filosofia non possieda; non più misteri dovuti alla rivela-*

(1) Come! *voi non sapete sotto quale cattiva inspirazione* il Cousin ha *ritrattato* le sue *ritrattazioni? Siete maestri* nella scuola razionalista e *non sapete ciò che vi si fa?* Le quali frasi, sebben magre, onde il vostro diletto filosofo ebbe l'aria di modificare il suo linguaggio d'altro tempo su certi punti, avrebbero messo il torbido in tutta la setta onde è l'*illustre capo;* gli avrebbero rimproverato d'avere rinnegato il suo passato, gli avrebbero imposto di farne un'onorevole ammenda, ed il buon capo l'avrebbe promessa. Ecco forse perchè si è *affrettato di fare una seconda edizione ed ha sentito il bisogno di spiegare il suo pensiero.* Però non diamo come certa questa spiegazione, poichè non sappiamo che le cose si sieno passate assolutamente così; noi la diamo come possibile; perchè è precisamente ciò che accade a' *capi* di sette, pure filosofiche.

zione, non più verità soprannaturali. Il Cousin ha egli compreso tutta l'importanza di questa seconda edizione [1], TANTO DIVERSA DALLA PRIMA, se non le è contraria? È forse PENTIMENTO *d'avere dapprima troppo ben detto* [2]? È ignoranza delle verità cristiane [3]? La è ostilità [4]? La è buona fede [5]? (*Del valore* ec., pag. 460). »

Sicchè, per consenso del benevolo apologista del Cousin, quest'*illustre capo del razionalismo francese* nella seconda edizione del suo libro (nel 1836), tanto *diversa* dalla prima, se non le è *contraria*, avrebbe ritrattato tutto ciò che avea paruto aver ritrattato nella prima; sarebbe ritornato *di nuovo al razionalismo puro;* considererebbe sempre la filosofia come bastantesi a sè stessa, fuori d'ogni religione; avrebbe fatto poco conto di *tutti i misteri, di tutte le rivelazioni, di tutte le verità soprannaturali del cristianesimo* che avrebbe innalzato; e non l'avrebbe esaltato che come un insegnamento filosofico di cui, a dirla,

---

(1) Tale quistione è una impertinenza gratuita che fate al nostro *illustre capo*. È precisamente perchè ha *compreso* tutta l'importanza ed anco la necessità (nella sua posizione) di questa seconda edizione, che egli l' ha fatta.

(2) Non è al tutto un pentimento (poichè, in vero, non s'è dato torto di *avere troppo ben detto*), ma qualche cosa che ne avea l' aria.

(3) Non è questa una dimanda da fare. Chè dovete sapere che questi *illustri capi*, sapendo tante cose, non sanno però il catechismo.

(4) L' avete indovinata.

(5) Alcuni dicono: Sì; altri dicono: No; *et adhuc sub judice lis est.*

si può starne senza, e non come la religione unicamente vera e divina, a cui bisogna sottomettersi. Veramente non avrebbe egli nè *spurgato*, nè *severamente corretto*, nè *fondamentalmente cambiato* le sue dottrine, poichè avrebbe egli stesso *purgato* i suoi spurghi, *corretto* le sue correzioni, e *cambiato* i suoi cambiamenti; non avrebbe, in realtà, nè *cancellato*, nè *eloquentemente confutato* i suoi errori, poichè avrebbe egli stesso *cancellato* le sue cancellature, *confutato* egli stesso le sue confutazioni.

Il vescovo di Poitiers ebbe dunque ragione di tracciare l'orribile quadro che segue del carattere e della filosofia del Cousin: « L'organo il più celebre del filosofismo moderno, nella prefazione *delle moltiplici edizioni* che ci dà *delle sue prime opere*, non ha alcuna difficoltà d'affermare *che non ha nulla disapprovato de' suoi precedenti scritti....* Noi abbiamo letto colla più profonda attenzione tutte le *produzioni ringiovanite* di questo scrittore; noi abbiamo avuto ricorso alla più parte delle passate pubblicazioni a cui i suoi innumerevoli ritorni *sul suo proprio passato rinviano ad ogni istante il lettore.* E confessiamo assai volontieri che il *libro delle sue ritrattazioni è ancora da fare;* perchè, se ha molto *rifatto*, non ha *niente ritrattato.* Riconosciamo altamente che, malgrado mille precauzioni *di discorso*, *il filosofo d'oggi è bene quello a cui i nostri predecessori nell'Episcopato hanno fatto una sì lunga e sì viva guerra*, *quello che la santa sede ha condannato*, *quello che ha dato la mossa principale* al PANTEISMO, *al* NATURALISMO, *all'* ECCLETTISMO di cui le nostre scuole

sono state *sì orribilmente infettate;* quegli che *ha oltraggiato l'Essere supremo* confondendo la sua essenza cogli esseri che la sua libera volontà ha tratti dal nulla; quelli che *non ha mai conceduto a nostro Signore Gesù Cristo* che un RISPETTO DERISORIO, che ha innalzato *la ragione umana d'ogni individuo* alla dignità del VERBO FATTO CARNE; quegli che non ha risparmiato sul suo cammino *alcuna delle verità del dogma cristiano.* No, non è punto una vana ciarleria; questo campione della causa razionalista può con fondamento glorificarsi *di non avere punto indietreggiato, d'avere lasciato alla filosofia uscite nascoste per sfuggire a tutte le prese colla fede,* d'avere indebolito e rovinato, *sempre* alla pagina che segue, le *speranze vaghe* che la *pagina* precedente avea *potuto far concepire;* in una parola, ha detto che gli sia renduta questa giustizia: che in mezzo di mille altre variazioni, *la sua dottrina non ha affatto variato per quello risguarda il cristianesimo.* E quello che si può aggiungere è che la scuola onde è egli gonfalone, se non capo, è rimasta non men *profondamente nemica* CHE EGLI *d'ogni ordine soprannaturale e rivelato,* il quale, agli occhi loro, o *non esiste,* e non è possibile, o, al più, non è *obbligatorio e comandato.*» (*Istruzione* sinod., pag. 25 e 26) (¹).

(¹) L'illustre autore, in una nota, aggiunta a questa dotta *Istruzione,* ha avuto l'aria di disapprovare la TRADIZIONE. Noi siam certi che, sotto il nome di *Tradizionalisti,* l'esimio prelato ha voluto far cenno, in quel luogo a' *fideisti* che, seguendo il Bautain, pretendono che non vi sia nulla di vero e di certo fuori della

Quest'atto d'accusa è veramente terribile; ma non v'ha parola che non trovi appoggio sulle poche linee in cui il malaccorto apologista del Cousin è stato obbligato di ritrattare solennemente gl'imprudenti elogi che gli avea indirizzato. Quest'atto d'accusa non è che la storia fedele della vita *filosofica* di quel filosolo tristamente celebre, degli errori che ha sparsi, del male immenso che ha fatto, e delle astuzie lagrimevoli che, a quel che pare, ha usate per ingannare i semplici ed essere bene con tutti. Può egli, dopo questo immaginarsi, che siesi trovato un dottore cattolico che abbia convertito in eroe, in principe della vera filosofia, il dottore d'un filosofismo funesto come il veleno, vuoto come il nulla; il dottore che, con tutte le grandi prerogative capaci di farne un maestro, ha preferito di farsi discepolo, vestendo alla francese tutti i sistemi, tutte le stranezze, tutti i deliri del filosofismo alemanno? Può egli immaginarsi che siesi trovato un sacerdote cattolico, autore delle *ri-*

Scrittura e della *fede*. Ma è vero anche che questa parola, usata alquanto inconsideratamente, ha deliziato i razionalisti; che è un attribuire a' cattolici un errore che rigettano, ritrattato dallo stesso Bautain, e condannato dalla Chiesa; è stato, un compromettere il buono effetto dell'*istruzione*, che non ha preso la sua forza e la sua verità che nella *tradizione* dell'umanità e della Chiesa; ed è stato, per parte dell'autore, un porsi, in certo modo, in contradizione con sè stesso. Speriamo che alla prima occasione, il zelante vescovo renderà nulle, coll'espressione chiara del suo pensiero, le false interpretazioni a cui ha dato luogo quella nota deplorevole, e deplorata da tutti i suoi ammiratori *sinceri*, ed anco probabilmente da lui stesso.

flessioni sull'istruzione sinodale del vescovo di Poitiers, che abbia preso le difese di questo nemico della verità e della Chiesa contro un vescovo tanto caro al cattolicismo, per la sua scienza e pel suo zelo, contro un vescovo tanto grande nella Chiesa di Dio? Ecco quello che sono i semirazionalisti: nella loro cecità portentosa, calpestano tutte le convenienze verso tutte le verità; dimenticano il rispetto che si deve a' loro stessi, non che quello che è dovuto agli altri. Quello che v' ha di più sorprendente in questa strana apologia d'un filosofo, a cui *tutto l'episcopato francese ha fatto una sì lunga e sì viva guerra, e che la santa sede ha condannato*, è che l'autore di questa apologia, per dimostrare che il vescovo di Poitiers ha avuto un gran torto di pronunziare sul Cousin il giudizio severo, che abbiam veduto, s' appoggia sull'autorità dello stesso P. Chastel (p. 5 e 6), il quale, se è stato troppo facile di presentare il capo del razionalismo francese come convertito, ha, almeno, avuto sufficiente franchezza e pudore per disapprovare egli stesso le sue affirmazioni. Si è dunque apposto al dotto e zelante vescovo, accusatore, un testimonio che ha ritrattato la sua testimonianza in favore del Cousin, l'accusato!

Ci ha ancora qualche cosa di più strano. Il vescovo di Poitiers, in questo stesso libro *del vero, del bello e del bene,* che il suo autore ha impiastrato, e che la scuola semirazionalista ha esaltato come un vero capolavoro, rimprovera al filosofo razionalista: 1.° di taccare impudentemente il cristianesimo sotto il nome di *misticismo;* di trattare la santità di *follia*, e la

morale *ascetica* di *suicidio;* 2.° di mettere allo stesso livello *l'ispirazione del poeta*, *l'istinto dell'eroe* e *l'entusiasmo del profeta;* 3.° d'assomigliare i miracoli del cristianesimo alle *ciurmerie della superstizione;* 4.° di fare del *mondo* l'unico e vero mediatore tra Dio e l'uomo, e d'evitare l'unica e vera mediazione, riconosciuta da' cristiani, del FIGLIUOLO DI DIO FATTO UOMO.

Tutte queste osservazioni saltano naturalmente agli occhi d'ogni lettore, usato all'insidiosa favella de' filosofi. Ognun sa, per esempio, che è una volontà deliberata degli increduli del nostro secolo di combattere sotto il nome di *misticismo* e d'*ascetismo* la religion cristiana, che nel passato secolo erasi convenuto di perseguitare sotto i nomi di *fanatismo*, di *superstizione* ed anco d'*infame*. Or bene! l'autore delle *riflessioni*, nella sua apologia del filosofo, ha avuto bastante coraggio di sostenere che il vescovo di Poitiers non avea compreso il Cousin, accusandolo di combattere il cattolicismo sotto il nome di misticismo [1], e

---

[1] Lo stesso critico aggiunge in una nota: « Ci *duole* che il Cousin non sia andato più innanzi e non abbia riserbato, nella sua *famosa* analisi del sentimento, un posto al *vero* misticismo, conforme alle più vere nozioni della sana filosofia, a' principi della teologia e alla tradizione. Colla distinzione del *vero* e del *falso* misticismo, avrebbe evitato di *parer confondere l' uno e l'altro sotto una stessa riprovazione* (pag. 10). » Sicchè, per consenso del suo stesso critico, il Vescovo di Poitiers ha avuto luogo di credere che il Cousin, sotto il nome di *misticismo*, parlò contro il cristianesimo, e non l' ha calunniato, poichè il Cousin avrebbe commesso l'*omissione deplorabile di non essere andato più in-*

che il *misticismo* che il Cousin ha violentemente attaccato nel suo libro del *vero*, ec., non è affatto il cristianesimo, ma la *teologia protestante del sentimento* d'oltre il vero, che è il *sistema* dello Schleiermacher, vuoi pure la *religion del sentimento* di Beniamino Constant (p. 20).... di cui non v'ha persona in Francia che se n'occupi nè che vi pensi!

Secondo lo stesso apologista, il Cousin non avrebbe detto che nel senso *naturale* e *filosofico*, « che il *solo* mezzo che ci sia dato di levarci sino all'Essere degli esseri, senza provare abbagliamento e vertigine, è di avvicinarsici per mezzo del DIVIN MEDIATORE, e che questo *intermedio* è doppio: l'universo, e le verità che concepisce la ragione, » e, per conseguen il prelato è stato ingiusto d'imputare al Cousin di

---

nanzi, ed *ha paruto, diffatti confondere il vero ed il falso misticismo sotto una stessa riprovazione.* Forse il Cousin, nella sua semplicità, che forma, come è risaputo, il carattere de' nostri filosofi, ha potuto non immaginarsi che si sarebbe dato un senso falso a' suoi attacchi contro il misticismo; e si capisce dunque che abbia trascurato di distinguere *il vero dal falso misticismo.* Ma, dopo di aver veduto che questa omissione deplorabile ha dato diffatti luogo ad una interpretazione sinistra del suo pensiero, il suo silenzio diviene inesplicabile; e non è già la benevola interpretazione che ha dato di questo luogo il suo apologista che può renderci sicuri sul vero pensiero del filosofo; egli vive, grazie al cielo, spetta a lui di spiegare sè stesso. Sicchè, finchè il Cousin non ci dice egli stesso: *Sono stato male compreso; non ho voluto impugnare che il falso misticismo* (e si è presti, se dice questo, a credere alla sua parola), il luogo incolpato rimane sotto il peso della censura del vescovo di Poitiers, e la difesa che altri vorranno fare in luogo dell'accusato, non sarà che una buffoneria.

negare il *vero mediatore divino* Gesù Cristo. » E tuttavia il Cousin ha detto spacciatamente che il mondo insieme e la ragione sono *l'unico mediatore* DIVINO *tra l'uomo e Dio!*

Tutti gli altri dubbi sono evitati colla stessa fortuna!!! Solo il difensore del Cousin s'ingegna, col mezzo del sofismo, di provare che il dotto vescovo, formolando tali dubbi contro l'innocente filosofo, non sa quello che si dice, e che la sua dottrina sente la eresia (pag. 19). Bisogna convenire, che lo stesso Cousin ha dovuto essere piacevolmente sorpreso di vedersi difeso con tanta destrezza contro un vescovo da... un sacerdote!

Rispetto a noi, la pruova più manifesta che il vescovo di Poitiers, nella critica severa dell'*illustre capo del razionalismo*, ha dato nel segno, si è il silenzio che gli ha opposto lo stesso Cousin. Questo filosofo, nella seconda edizione dell'opera di cui si parla, ha detto *che la filosofia e la religione non differiscono che nella forma.* Nella terza edizione della stessa opera, il Cousin, per far piacere al buon P. Chartel, ha fatto scomparire la detta frase, non potea fare meno per un autore tanto benevolo per lui, sino a farne un *modello di docilità alla voce de' vescovi e de' concili,* ed a proporlo *all'imitazione de' tradizionalisti* (vedi la Tradizione). Or, se il vescovo di Poitiers s'è ingannato, come lo pretende l'autore delle *riflessioni,* sul vero senso di talune pagini del Cousin, spettava a questo, nella terza edizione del suo libro, che è posteriore all'*istruzione sinodale* del suo venerabile censore, di disapprovare gli errori che gli erano stati

imputati. Era l'opera d'una breve nota in questa terza edizione. E certo, questo filosofo *tanto docile alle parole de' vescovi e de' concilii*, e che avea tolto una frase della sua opera sul desiderio che gliene avea espresso il P. Chartel, non gli avrebbe costato molto di troncare o di spiegare in un senso ortodosso i luoghi del suo scritto accusato da un *vescovo*. Il Cousin si è taciuto ed ha lasciato spargere sulla sua riputazione di convertito i gravi sospetti che la censura del Poitiers gli avea levato contro. Or, per chiunque non ha rinunziato al buon senso, questo silenzio stoico per parte del filosofo *calunniato*, e questo rifiuto pubblico di difendere sè stesso, come potea e dovea farlo in simile circostanza, non sono essi una pruova evidente che il filosofo ha voluto opporre una solenne disapprovazione, una smentita alla difesa che il sacerdote ha voluto darsi la pena di prendere, di lui, senza di lui, e che questa pretesa difesa non solo è sconvenevole, ma vana e ridicola? Questo silenzio e questo rifiuto non sono una evidente pruova che il Cousin non si cura punto della riputazione che si vorrebbe dargli d'un convertito *suo malgrado*, e che conta, per contrario, di passar sempre per quello che è stato, agli occhi de' suoi alunni e de' suoi *illustri* confratelli, i razionalisti di tutta Europa? Questo silenzio e questo rifiuto finalmente non sono una pruova evidente che ha una fiducia illimitata che i suoi nuovi *alleati*, i semirazionalisti, faranno meglio di lui i suoi affari, che sono di star bene con certi credenti, senza romperla cogli increduli? E, in tutti i casi, la conseguenza naturale e logica di questo silenzio ostinato

del Cousin, alla presenza delle più gravi imputazioni, pure al momento in cui ha creduto necessario di correggere *una proposizione* falsa e malsonante del suo libro, non è una pruova della giustizia e della verità di queste stesse imputazioni?

E qui si noti di passaggio che è un fatto storico della polemica de' nostri giorni che, tra i preti che hanno tanto caldeggiato per un filosofo contro le censure d'un vescovo, non se n'è trovato pur uno che abbia preso le parti d'un solo scrittore cattolico, tradizionalista impugnato da'filosofi. Questo fatto è d'una immensa significazione.

Intanto, questi sono, signori semirazionalisti, i grandi risultati che il vostro zelo, prevenente ed amorevole, ha ottenuto, se non siamo ingannati, dall'*illustre capo del razionalismo francese*. Non v'è cagione d'esserne superbo!

Cotal zelo non è stato più felice presso altri *capi* meno *illustri*. Udendovi, per le concessioni loro fatte, volevate rendere inutili i loro errori. Ebbene! voi non avete fatto che rifermarli. Voi avevate posto la mano a' filosofi, per trarli a voi; e, più forti che voi, v'hanno piuttosto tratti a loro. Voi siete divenuti anzi razionalisti, che averli fatti cristiani. Mai vi è stato vittima d'un più grande inganno!

APPENDICE QUARTA.

DELL'IPOCRISIA E DELL' EMPIETA' DEL RAZIONALISMO, PRETENDENDO DI STABILIRE UN'ALLEANZA FRA LA RELIGIONE E LA FILOSOFIA; E DELLA STRANEZZA DI UNA TALE ALLEANZA.

(Novembre 1856.)

§ 1. Insolenza del razionalismo, affermante che la Chiesa ha riconosciuto l'indipendenza della filosofia rispetto alla religione. — Sue pretensioni sacrileghe in rimaner sempre padrone di sè stesso, e libero da ogni censura ecclesiastica. — Condizioni derisorie colle quali intende collegarsi col cattolicismo.

Uno de' più gravi scandali a' cui assistiamo oggi, si è il vedere degli ecclesiastici, pure locati in alto, farsela affettuosamente co' più acerbi nemici dell'insegnamento della Chiesa, e menar vanto d'averli condotti ad unirsi alla religione. Si son veduti, nella precedente appendice, i tristi e lagrimevoli risultati degli sforzi che hanno essi fatto sinora a quest'effetto. Ma come, per la simulata pietà di loro passione e pei loro strilli, fanno entrare a parte delle funeste illusioni onde son preda lor stessi, anime semplici, crediamo ben fatto di provare ancora di più, in questa appendice, che la sedicente alleanza tra la religione e la filosofia, di cui si è fatto e si fa ancora tanto rumore, e di cui tanti imbecilli pascono altri imbecilli, dopo d'es-

serne pasciuti loro stessi, non è altro che un errore sacrilego ed assurdo.

Nel mese del passato gennajo, il razionalismo, per il suo più potente organo così disse: « Nel medio evo dicevasi: La filosofia è la *serva della teologia*. Oggi, grazie al cielo, la filosofia *non è più la serva di casa*, e quando essa *non avesse conquistato da gran tempo* IL POSTO CHE LE SPETTA, *l'ultima dichiarazione della santa sede* l'avrebbe levata *dalla sua antica subordinazione* (Gior. DE' DEBATS, genn. 1856). »

Or l'*ultima dichiarazione* della Santa Sede, a cui fa qui allusione il teologo razionalista, non è che la dottrina delle quattro proposizioni che abbiamo esaminato nella TRADIZIONE, e che non contiene neppure una parola che possa far credere che la santa sede abbia voluto emancipare la filosofia dalla disamina della religione, e *levarla dalla sua antica subordinazione*. Ma la santa sede non si è contentata di ciò su questo grave subbietto. Il razionalismo non avea ancora fornito di formolare questa grave enormezza, che, in un documento ancora più solenne della lettera del secretario dell'Indice risguardante le quattro proposizioni; il sommo pontefice, nel suo breve a tutto l'episcopato di Alemagna, ha pronunziato queste memorande parole: « La Chiesa insegna e fa sapere che se talvolta si *può* adoperare la scienza umana nello *studio de' divini oracoli*, la ragione non deve punto perciò usurpare orgogliosamente il diritto d'insegnare da maestra, ma che essa debba agire come una SERVA OBBEDIENTE E SOTTOMESSA nel timore di smarrirsi camminando innanzi, e di perdere, seguendo il

legamento delle parole esterne, la luce della virtù interna e il diritto sentiero della verità.»

Si vede dunque che da un lato v'ha la pretensione orgogliosa della filosofia, che vuole conservare la sua indipendenza dall'autorità religiosa, *che essa ha conquistato da gran tempo*, pel suo atto di ribellione verso questa autorità, e che essa risguarda sempre come un posto che le appartiene, come un diritto che le era stato tolto; e, dall'altro, v'è la Santa Sede, v'è la Chiesa che, in luogo d'abbandonare alla filosofia questo *posto* usurpato, e di *levarla dalla sua antica subordinazione*, protesta altamente contro la sua pretensione sacrilega d'*insegnare da maestra*, contro la menzogna audace del suo linguaggio, e le ricorda, che, nel suo proprio interesse, il suo dovere, da cui nulla può affrancarla, è di *condursi come una serva obbediente e sottomessa* verso la scienza de' *divini oracoli*, la teologia cattolica, e della Chiesa che l'insegna.

Ecco dunque quello che dice la Chiesa e quello che dirà sempre, rispetto i rapporti essenziali, naturali, tra la ragione e la fede.

Nè v'ha cosa che c'inquieti, su tal subbietto, per parte della Chiesa. Noi cattolici siam certi che essa, per le imprudenti e stupide sollecitazioni d'una mano de' suoi figli illusi, non cederà il diritto che ha da Dio, di non ammettere, di non riconoscere una potenza rivale, e di regnare da regina unica su tutte le intelligenze del mondo: diritto che, da diciotto secoli e col prezzo del sangue de' suoi figli, ha saputo difendere e conservare intatto contro la cospirazione permanente della ragione e delle passioni, contro tutte

le sette degli eretici, sostenute da tutte le forze delle potenze terrene.

Ma se i semirazionalisti non ottengono mai che la Chiesa universale si rechi danno per far loro piacere, gli è vero però che, pei matti progetti di alleanza e di fusione tra la religione e la filosofia, che continuano con tanta ostinazione e goffaggine, e che si vantano pure d'aver mandati ad effetto, essi fanno un male immenso nelle chiese particolari dove hanno in loro mano il pubblico insegnamento. Chè, pel solo fatto di proporre di simiglianti progetti, essi riconoscono la filosofia come una potenza a parte dalla religione; pretendendo di farne una sua alleata, le riconoscono il diritto d'esistere, di camminare sola; prostrandosi dinanzi ad essa, per impegnarla d'andare accanto della religione, le riconoscono un insegnamento a parte, una categoria a parte delle verità naturali, che essa possederebbe, indipendentemente da ogni rivelazione e da ogni tradizione; supplicandola di voler, per questo insegnamento e per queste verità *di suo dominio*, venire in soccorso della verità tradizionale, della verità rivelata, essi approvano, sanzionano, rifermano, ed osano pure di volere santificare, nel nome della Chiesa, il principio di rivolta della scienza contro la fede, contro cui la Chiesa ha protestato e protesterà sempre.

I filosofi razionalisti *De' Debats*, in occasione dell'ultima *festa delle scuole*, hanno detto così: « Grazie al cielo, il Jouffroy ha lasciati dopo lui di molti eredi non solo della sua indipendenza, ma della sua fede profonda *nei grandi principii dello spiritualismo cristiano*. Essi, *senza por tempo in mezzo*, hanno sotto-

scritto al trattato, proposto da un pensiero generoso, tra la religione e la scienza, perchè *la loro libertà d'opinione, sempre presta a difendersi*, non vuole mai essere assalitrice, perchè amano cordialmente la pace, perchè respingono colla *stessa energia* i due eccessi che si provocano oggi a vicenda, il fanatismo filosofico e l'*intolleranza religiosa.*» Si vede adunque che, accanto *alla sua pretesa fede profonda nei grandi principii dello* SPIRITUALISMO *cristiano* (il che non lo impedisce punto di fare gli elogi del MATERIALISMO e la guerra alla RELIGION *cristiana*), il razionalismo non lascia di conservare la *sua indipendenza.* Egli non avrebbe sottoscritto *al trattato proposto* tra la religione e la scienza, che per avere creduto di trovarvi stipulata la *libertà d'opinione* a fronte dell'*intolleranza religiosa*; il che può essere significato così: «Io, la filosofia, consento a sottoscrivere un trattato d'alleanza col cattolicismo, a condizione che non abbia mai niente a dire, mai niente a censurare intorno alle opinioni che mi diletterà di professare e d'insegnare; a condizione ch'io mi rimanga in uno stato d'indipendenza assoluta rispetto a lui: in guisa che io potrò, come lo faccio da quasi due secoli, e come lo fo a questo momento per mezzo de' miei strumenti, fedeli, Simone e Dollfus, continuare ad ingannare i popoli, ed allontanarli da ogni religione e a demolire lo stesso cattolicismo, senza che abbia il menomo diritto di dolersene.» Questa è l'alleanza sottoscritta dal semirazionalismo, e di cui mena tanto vanto pel più grande utile del cattolicismo! A tanto, ci cade al

penna di mano; e non osiamo di qualificare, come il meriterebbe, questo tratto di stoltezza.

Rispetto alle parole: *I razionalisti amano sinceramente la pace*, ecco come le sono state considerate da un filosofo cristiano (il Lourdoueix): « Ahimè! ahimè! non è solo *la pace* che debbono i filosofi amare, È LA VERITÀ. Se la verità è nel cattolicismo, la filosofia che non vi conduce è falsa. Se avete *fede nei principii dello spiritualismo cristiano*, la filosofia che v'impedisce d'accettare tutte le conseguenze di questi grandi principii è ugualmente falsa; perchè la verità filosofica non può essere inconseguente. » Qui veramente è tutta la quistione. Gli è certo umiliante, per gli ecclesiastici semirazionalisti che non vi comprendono nulla, di ricevere una sì bella lezione da un laico! Il cristianesimo non è già un sistema filosofico, esso è la religione che è stata col principio del mondo rivelata dallo stesso Dio, poi da' profeti ed in fine dal proprio suo figlio. Perciò ogni intelligenza deve piegarsi dinanzi a lui; deve accettare i suoi dogmi, la sua morale, il suo culto: perchè tutto questo, venendo da Dio, è verità, ed è un dovere naturale, sano per ogni intelligenza di sottomettersi alla verità. Fino a che la vostra filosofia non viene a questo (ed è ben lontana dal venirvi), essa non è che una ribelle di bassa mano contro Dio e contro la stessa religione. La religione non ha trattati da stipulare con essa, ma anatemi da pronunziare contro di essa, Ed i semirazionalisti, sognanti un'alleanza tra la filosofia, in istato di ribellione, e la religione, tra l'errore e verità, tra l'incredulità e la fede, tra

i deliri della mente umana e la parola di Dio, potrebbero ben essere considerati come empi: noi ci contenteremo di dirli insensati.

Ed è con queste intenzioni che nello stesso luogo il puro razionalismo ha detto anche le seguenti cose: « Voi gridate che l'anarchia è nelle credenze.... Se il male è tanto profondo, lasciate dunque che la società morente chiami in aiuto *tutti i medici;* lasciate che la filosofia unisca i suoi sforzi a quelli della religione. Quando il male è dovunque, non v' ha mai troppe voci per *insegnare il bene.* E poichè la voce *della ragione non è ingannevole,* poichè la può apportare all'uomo, *la santa sede l' ha detto, il suo contingente delle verità,* non rifiutate la sua assistenza. I veri amici dei poveri non ricusano alcuna limosina. Che la filosofia adunque divida colla religione l'onor di servire la causa di Dio comunicando all'uomo *quello che possede di verità.....* e che tutte e due s'uniscano sinceramente per dirigere i nostri passi verso il fine segnato dalla Provvidenza: il perfezionamento religioso e morale dell'umanità. »

Tutta questa commovente omilia non è che un vero sofisma, una stoltezza ed una ipocrisia, e non ci ha che il semirazionalismo, la cui leggerezza e balordaggine ci sono oramai note, che abbia potuto lasciarvisi prendere, al punto d'aver voluto accettare ed anco d'aver provocato le offerte strane che qui gli fa la filosofia.

Se la filosofia che s'offre qui di collegarsi colla religione, per fare il bene dell'umanità, fosse la filosofia, qual era al *medio evo*, quale la santa sede ha

dichiarato che deve essere, la *serva obbediente e sottomessa degli oracoli di Dio;* se questa filosofia fosse ciò che l'ultimo concilio d'Amiens vuole che sia ogni filosofia nelle cristiane scuole, cioè « non una disciplina che i filosofi avrebbero foggiata col solo aiuto dell'umana ragione, ma una disciplina a cui la teologia, fondata sulla rivelazione, serve di lume, prescrive la regola e dà l'incremento (¹); » se tale fosse la filosofia, la Chiesa non desiderebbe altro che averla al suo lato, per aiutarla nella grande missione di cui Dio l'ha incaricata, di combattere nel mondo l'errore e di farvi in sua vece regnare la verità. Solo, con una siffatta filosofia, non ha più trattati d'alleanza a fare, come una madre non ne ha a fare con una sua figlia, come una regina co' suoi sudditi.

§ 2. La vera filosofia è stata e deve essere sempre sottomessa alla vera religione. — La filosofia, che pretende affrancarsi da tal dovere, non è che una filosofia ribelle, spingente all'anarchia degli intelletti. — Ipocrisia e tradimento delle offerte che ha fatto alla religione.

La verità onde ragionasi in questa grande discussione non è che la verità dell'ordine religioso e morale. Or, secondo l'abbiam fatto più volte notare nelle nostre opere, la verità di questo genere non avendo

---

(¹) « Hæc disciplina apud nos non eat est quam philosophus, solo humani ingenii adjutorio utens, æstimasset; sed ea cui *Theologia*, revelatione fundata, facem præfert, regulam præscribit, et incrementa præstat (*loc. cit.*). »

che una sola e medesima sorgente, la *rivelazione divina*, ed un solo e medesimo scopo immediato, l'istruzione e la felicità dell'uomo, non è che della stessa natura. Come non ci ha, noi lo ripetiamo, che un Dio sempre lo stesso, un Mediatore divino sempre lo stesso, ed una umanità sempre la stessa, e de' rapporti tra questi esseri più o meno sviluppati e perfetti, ma in realtà sempre gli stessi essi pure; così non ci ha che una sola espressione vera di questi rapporti, una sola religione vera, sempre la stessa: la religione che, dal principio del mondo, Iddio ha rivelato diverse volte da sè stesso, per mezzo degli angioli, pei profeti ed in fine pel suo proprio figlio. Il deposito augusto di questa rivelazione, rispetto a' suoi principii generali, si trova nell'umanità; rispetto al suo sviluppo compiuto e perfetto, alle sue pruove positive, ed ai monumenti della sua verità pura ed infallibile e della sua divinità, non si trova che nella Chiesa. Non vi son dunque due categorie diverse di verità religiose e morali, una del dominio della filosofia, l'altra del dominio della teologia; ma ci ha una sola e medesima categoria di queste verità, esposta in un modo diverso, e sotto viste diverse, dalla filosofia e dalla teologia. È però vero che la filosofia non possede queste verità per essa stessa, come neppure la teologia; ma una le attinge nell'umanità, l'altra nella Chiesa. L'una le sviluppa, le dimostra rispetto a' loro principii generali, naturali, col ragionamento; l'altra rispetto a' loro principii soprannaturali e divini, coll'autorità. Quando si ha a fare con uomini fuori del cristianesimo, che non conoscono e che ancora non cre-

dono la divinità de' Libri santi e delle tradizioni della Chiesa, la teologia cattolica s'ingegna sempre di ricondurli dapprima alla credenza delle verità generali de' *preamboli della fede*, col metodo filosofico o col ragionamento. Ed è per questo fine che l'Angelo delle scuole ha composto la sua ammirabile *Somma contro i Gentili*, l'apologia la più compiuta e la più perfetta della verità dell'unica religion vera, del cristianesimo ma filosoficamente, e con prove tolte al ragionamento e alle tradizioni dell'umanità. Il razionalismo di questi ultimi secoli, che il protestantismo ha introdotto nella religione e il cartesianismo nella scienza, ha *diminuito le verità tra i figliuoli degli uomini*, al segno che, nei paesi, i già più cristiani, la maggior parte della gente culta non ha più fede nel cristianesimo, non è che *gentile* in tutto il rigor del termine, ed anche peggio de' Gentili. La scienza sacra sarebbe veramente contenta di associarsi la scienza umana, e di farla lavorare per illuminare, dal canto suo, questi sciagurati gentili, ma però sempre sotto la sua direzione, come le conviene di farlo: poichè il fine della filosofia, secondo ce l'ha detto e provato san Tommaso, è subordinato al fine della teologia: *Finis totius philosophiæ est sub fine theologiæ, et ideo theologia imperat omnibus scientiis, et utitur iis in obsequium sui*. Tutto questo è chiaro ed è ragionevole. Tutto questo si è sempre fatto. I tradizionalisti non fanno che questo; ed è quello che si farà sempre nella vera Chiesa.

Ma, secondo la sua propria confessione, la filosofia di cui è qui questione, non è che una filosofia, la

quale, contenta d'aver *conquistato da gran tempo il posto che* crede, nel suo orgoglio, appartenerle, ed avere scosso il giogo della *sua antica subordinazione* alla teologia, intende conservare questa *conquista*, e questa indipendenza *compiuta* al cospetto della religione e della Chiesa. In altri termini essa non è che la filosofia postasi in istato di ribellione contro la religione della Chiesa, e che vuole rimanervi. Non è dunque, nè più nè meno, che questa filosofia che ha introdotto *l'anarchia nelle credenze* nel passato secolo, e che la fomenta e tiene in vigore nel nostro. Non è, nè più nè meno, che questa filosofia razionalista che non ha altre verità che quelle che ha attinto in mezzo del cristianesimo in cui vive, e che in luogo di averle conservate pure, o di averle rifermate, non ha fatto che scuoterle sempre più col dubbio onde le ha circondate, e alterarle, corromperle col miscuglio di tante stravaganze ed errori sotto cui cerca essa di spegnerle; e che ha, non pertanto, la sfacciatezza di dirsi in possesso *d'un contingente di verità sue proprie,* capaci d'essere poste *in servizio della causa di Dio;* e di concorrere *al perfezionamento religioso e morale dell'umanità.* Non è che questa stessa filosofia razionalista, che, come lo si vede, per quello che i suoi principali dottori, il Cousin, il Saisset, il Simon, il Renan e altri pubblicano sotto i nostri occhi, non tende che a persuadere che la filosofia può starsi senza di qualunque religione; che a distogliere sempre più le menti da ogni credenza religiosa, ad

impegnarle nell'incredulità assoluta, ed a continuare la guerra spietata ed accanita che essa fa da due secoli ad ogni dottrina rivelata, al cristianesimo ed alla Chiesa.

Or non è questa una buaggine il credere che una filosofia simigliante, la grande eresia de' nostri tempi, possa divenire l'alleata della rivelazione del cristianesimo, della Chiesa, e concorrere, dal canto suo, al ristabilimento della verità? No, noi, cattolici, non vogliamo nè possiamo volere, e la Chiesa neppure, una simigliante alleanza. Noi sappiamo, e lo ripetiamo, dopo il dotto vescovo di Poitiers, che le moltitudini pervertite dalle dottrine irreligiose di questa filosofia, non si lasceranno punto commuovere dalle sue platoniche omelie, e che la natura ha delle tendenze che si ridono della fragile diga delle leggi della natura. Il razionalismo cuopre, da tre secoli, il mondo di lagrime, di sangue e di ruine. Le guerre di religione, le rivoluzioni politiche che da tal tempo hanno messo a soqquadro ed insanguinato l'Europa, sono opera sua; esso non farà nell'avvenire che quello che ha fatto nel passato.

Poiche il male è talmente profondo, permettiamo certo alla società morente di chiamare a sè tutti i medici, ma non possiamo *permettere che chiami, come medici,* gli avvelenatori che l'hanno avvelenata, e che sono presti a continuare di farlo con una freddezza che il soffio d'inferno può solo infondere.

Certo, quando il male è dovunque, le lingue non sono mai troppo per insegnare il bene; ma non pos-

siamo annoverare tra le lingue insegnanti il bene quelle de' nostri filosofi che, esse le prime, hanno insegnato il male, che l'insegnano ancora dovunque ed ogni volta che ne hanno l'agio, e che non insegnano che il male. Chè pure il poco bene che esse ostentano d' insegnare, — che del resto, è cosa nostra, e loro non appartiene punto, — esse l'insegnano tanto male, che anco il loro bene non è che del male. Queste lingue, tristi strumenti della funesta voce che ingannò il primo uomo, sono mosse da uno spirito che non può dettare alcun bene.

Sì, la voce della ragione non è ingannevole, ma la voce della filosofia moderna non è *la voce della ragione;* per contrario, non è che la voce del delirio, la voce della menzogna; perchè è la voce che, ispirata dall'orgoglio, non ispira che l'orgoglio, e l'orgoglio, esso stesso menzogna, non può persuadere che la menzogna.

Voi ci parlate *d'un contingente di verità* che, *secondo la stessa santa sede* la nostra filosofia può apportare all'uomo, e del torto che abbiamo di *rifiutare la sua assistenza.* Ma la filosofia, il cui concorso *secondo la santa sede,* può essere utile all'umanità, non è affatto la nostra filosofia, la quale, non essendo rischiarata dalla fiaccola della fede, non inciampa nelle tenebre; essa non è che quella filosofia *separata dalla fede,* di cui, siccome i nostri stessi amici, i semirazionalisti, l'hanno fatto notare, la *storia universale, costante e non mai smentita*, è là per dire che, in luogo d'avere mai apportato all'uomo la più piccola

verità, essa non ha saputo fare altro che spogliarlo delle verità che possedeva e che aveva dalla religione o dalla tradizione; e che non è colpa della nostra filosofia se l'intera umanità non è stata ancora diseredata d'ogni verità!

Ci avete detto che gli antichi filosofi erano « i direttori spirituali dell'umanità pagana. » Sombra che abbiate la pretensione di divenire « i direttori dell'umanità cristiana », e che vogliate mettervi all'opera colla nostra permissione. Ma, Dio mio! noi non sappiamo che troppo come i filosofi pagani nostri padri hanno *diretto* la loro povera penitente, e come voi stessi vi condurreste colla vostra. Sarebbe lo stesso che dare il Diavolo per confessore all'umanità.

Sì, finalmente, *i veri amici de' poveri non rifiutano alcuna limosina.* Ma noi che, veri *figli prodighi*, *viventi nella lussuria dell'orgoglio* avete finito *per dissipare ogni nostro bene,* cioè quel resto di verità, che avevate portato con voi, abbandonando la casa paterna, la Chiesa (*Luca*); noi che, *nella regione devastata dalla fame* della verità, in cui vi siete condotti, non avete più che le *ghiande* delle opinioni umane per nutrire il nostro spirito; voi, che, *condannati a pascere i porci* o a servire le più vergognose passioni, *non potete cibarvi de' resti* che abbandonano agevolmente, e *morite di fame;* voi non avete più nulla da dare agli altri, poichè mancate di tutto per voi stessi.

Sciagurati che siete! voi ripetete con una gioia secreta, che l'inferno divide: « La fede semplice de' nostri padri è morta (*Del Vero, ecc.*, p. 251, seconda

ediz.) » E sapeto che siete voi che l'ha morta. Ancor più, spaventati d'udirla ancora parlare, quantunque morta (*Defunctus adhuc loquitur.* Exod.), voi fate i più grandi sforzi per affogare la sua voce, i suoi gridi di là della tomba, sotto il lenzuolo funebre onde l'avete coperta; ed ardito offrirvi per aiutarci a risuscitarla! Non è egli il colmo dell'audacia e dell' ipocrisia? E in questi pietosi desideri che ci esprimete con un tuono tanto mellifluo, *che la nostra filosofia divide colla religione l'onore di servire alla causa di Dio e dell'umanità*, possiamo noi vedere altro che la menzogna, la frode e la finezza d'un calcolo diabolico? Che voi sapete bene che, al momento in cui la religione ammettesse alla sua alleanza la vostra filosofia, la riconoscerebbe come una potenza indipendente da lei, ed avrebbe rinunziato essa stessa alla sua potenza, alla sua indipendenza, alla sua sovranità divina! Abbiamo dunque cagione di essere sorpresi, di scandalizzarsi, di sdegnarci altamente alle vostre bugiarde offerte, alle vostre pretensioni sacrileghe.... Ma no; ci ha ancora qualche cosa che ci sorprende ancora di più, che ci scandalizza ancora di più, che ci sdegna ancora di più; ed è l' ingiustizia del semirazionalismo che l'ha con noi, perchè non crediamo che le dottrine irreconciliabili possono riconciliarsi altrimenti che con freddezza ed in apparenza; e che è una buassaggine per parte loro d'accettare come sincere queste offerte del razionalismo, di considerare queste pretensioni come legittime, di gloriarsi come d'una buona azione di averle provocate, di felicitarne la religione come

d'una vittoria ottenuta, e la Chiesa come d'un trionfo che avrebbe riportato; mentre se, per un'ipotesi impossibile, la religione accettasse queste offerte, la Chiesa ammettesse queste pretensioni, e se fosse stipulata un'alleanza tra esse e la filosofia razionalista, non ci avrebbe vittoria che per la dottrina dell'indifferenza in materia di religione, non ci avrebbe trionfo che per l'incredulità! E siccome il semirazionalismo lavora senza avvedersene per una tal vittoria ed un tal trionfo, si può di leggeri conoscere quanto esso sia insensato ed insieme funesto.

§ 3. L'alleanza o la fusione che si vuole tra la religione e la filosofia è tanto assurda e chimerica quanto certe alleanze o fusioni politiche. — Sarebbe per la religione, una rinunzia della sua sovranità divina; sarebbe la sua distruzione. — Il razionalismo si ride, con ragione, di tutte le moine che gli fa il semirazionalismo. — Via falsa che battono i semirazionalisti, e male immenso che arrecano alla vera fede.

È risaputo come ha finito la celebre *fusione*, a cui per otto anni, si è lavorato da due partiti politici. I semplici pensarono che queste lunghe negoziazioni hanno fallito perchè non si sono potuti intendere sull'*insegna*. Questa è una fanfaluca. La vera difficoltà dinanzi a cui cotali negoziazioni fallirono, consiste in ciò che, come lo sostengono i *legittimisti dogmatici*, « si trattava d'una quistione di principii, d'una questione tra il principio rivoluzionario ed il principio della legittimità, e che tra questi due principii non

può avervi fusione nè alleanza possibili; ma, o il principio della rivolta deve riconoscere il principio dell'autorità, il che ucciderebbe la rivolta; o il principio dell' autorità deve riconoscere il principio della rivolta il che ucciderebbe l'autorità. »

Or, la rivoluzione, volendo restare la rivoluzione, come la legittimità vuole rimanere la legittimità, si capisce, dicono sempre i veri *legittimisti*, perchè, secondo l'aveano preveduto gli uomini gravi de' due partiti, questa *fusione* non ha potuto avere per risultato che la *confusione*, e che questa alleanza non ha potuto finire che in una scissione più manifesta.

Il medesimo avverrebbe della fusione, dell'alleanza a cui è stato posto mano, e che si è avuto la dabbenaggine di annunziare come già stipulata tra la scienza la religione. Quest' è una quistione di principii, una quistione di superiorità e d'indipendenza a cui non *vuole* rinunziare, nè la scienza rendendo omaggi alla religione, nè la religione per soddisfare all'orgoglio della scienza.

Quelli che, tra i semirazionalisti, le cui intenzioni sono pure e la buona fede innegabile, fanno delle concessioni alla ragione per mitigare la sua alterezza, la sua suscettibilità, le sue esigenze, il suo orgoglio, e, con questo mezzo, addimesticarla e trarla con tutta dolcezza alle credenze cattoliche. Essi pensano che concedendo qualche cosa alla filosofia moderna, la si degnerà accordare dal canto suo qualche cosa alla religione. Quest'è una sorta di fusione o di transazione che hanno voluto fare tra la filosofia e la religione,

nell' interesse della fede. Or bene, in questa transazione imprudente, ignobile, assurda, che essi hanno la strana semplicità di credere esservi già tra i due partiti, ma che non v'è e che non vi sarà mai, — perchè l'impossibile non può sussistere, — in questa transazione, se la potesse mai aver luogo, è precisamente la fede e la religione che sarebbero compromesse, che ne patirebbero tutti i danni; ed è l'orgoglio della ragione, l' insolenza della filosofia che ne avrebbero tutti i vantaggi!

I tradizionalisti della legittimità, gli è così che si chiamano gli avversari implacabili della *fusione*, politica che abbiamo accennato, non rifiniscono di gridare di continuo che a questa fusione, se essa avesse potuto aver luogo, il partito della rivolta avrebbe guadagnato d'essere riconosciuto come potenza, come principio, dalla potenza e dal principio stesso contro cui si è rivoltato, e di conservare diritti che un bel colpo gli avrebbe dato e che un altro bel colpo gli avrebbe rapito; mentre il rappresentante stesso del principio legittimista avrebbe fatto, con questa fusione, un potere legittimo, un rivale, del suo suddito ribelle; avrebbe riconosciuto nella rivolta e nell' usurpazione, dei diritti contro il suo proprio diritto, e riconoscendo la legittimità de' fatti, avrebbe fatto mal governo della legittimità del diritto che fa la sua forza, e sarebbesi ucciso. Ed è per questo che i partigiani intendenti e devoti del principio di legittimità accusano di continuo i loro antichi fratelli, i realisti divenuti fusionisti, di viltà, di difalta, e che rimproverano loro

« d'avero voluto mandare ad effetto un' idea la cui applicazione avrebbe per risultato inevitabile di sotterrare il partito *legittimista*, con tutto il suo passato, nella causa dell' usurpazione, ecc. » Una volta ammesse certe teorie, intorno alle quali non spetta affatto a noi di pronunziarci, non ci ha nulla di più logico, a parer nostro, quanto queste accuse e questi rimproveri.

Or avverrebbe assolutamente lo stesso nella pretesa fusione o alleanza che hanno certi cattolici proposto, o che credono aver condotto a buon termine, tra la filosofia e la religione. La filosofia vi guadagnerebbe d' essere riconosciuta come potenza, come principio, dalla stessa religione, contro la quale essa filosofia si è rivoltata da due secoli. La filosofia vi otterrebbe di conservare un'indipendenza contro natura, in cui lo spirito d'orgoglio e di rivolta l'ha messa come in possesso; mentre la stessa religione dichiarerebbe il suo suddito rivoltato, la filosofia, un potere legittimo un rivale. La religione darebbe alla rivolta ed alla usurpazione della ragione il diritto di crearsi de' diritti contro la fede, e riconoscendo la legittimità d'un grande attentato dell'uomo, sarebbe essa mal governo del diritto di Dio, che è la sua propria forza, ed ucciderebbe sè stessa.

Noi abbiam dunque più ragione dei *legittimisti tradizionalisti* d'accusare i nostri confratelli cattolici semirazionalisti, che hanno tentato o che gloriano di aver compita una certa fusione, un certo amalgama tra la filosofia e la religione; noi, lo ripetiamo, ab-

biam più ragione di chiamarli vili, disertori e traditori della santa causa della fede; abbiam più ragione di rimproverar loro di voler mandare ad effetto un pensiero folle, rovinoso, sacrilego ed empio, che finirebbe col far scomparire il dogma dell'infallibilità, dell'indipendenza, della sovranità divina della Chiesa, in fatto di dottrine, nella voragine dello scetticismo religioso, o dell'indifferenza in fatto di religione.

Pio VII a Napoleone, che gli richiedeva condizioni impossibili, rispose: « Se io sottoscrivessi a cotali condizioni, il papato sarebbe morto in me, ed in luogo d'avere in vostro potere il *sommo pontefice*, non avreste che un vecchio frate. » Similmente, se la Chiesa sottoscrivesse all'alleanza sognata da' semirazionalisti tra il cattolicismo e la filosofia, essa dispenserebbe quest'ultima dell'obbligo d'esserle sottomessa, consentirebbe a lasciarla liberamente farneticare, e rinunzierebbe al suo diritto ed anco al suo dovere di chiamarla alla ragione quando essa travia. Sarebbe, per la Chiesa, un rinunziare essa stessa al potere supremo, che ha da Dio, di giudicare tutte le dottrine; sarebbe un rinunziare alla sublime prerogativa d'essere *la colonna e il baluardo della verità;* sarebbe un far le viste di convenire che essa non possiede punto la verità, certa ed infallibile. Il cattolicismo sarebbe un far professione di indifferenza rispetto all'errore, sarebbe spento in essa, e la filosofia non avrebbe più a fare con una religion divina, ma con una dottrina ed una istituzione umana. Ed è precisamente quello che vuole ottenere il razionalismo, proponendo e sollecitando,

per mezzo del semirazionalismo, un' alleanza fra la scienza *moderna* e la religione.

È noto che il capo del protestantismo in Francia, uomo di molto merito, ma uomo pure d'un'albagia, d'un orgoglio, e d'una fatuità ancor superiori al suo merito, lavora, dice egli, da più anni per la riunione del protestantismo e del cattolicismo, ma a condizione che la Chiesa cattolica debba cedere a' suoi consigli, lasciarsi governare da lui, di cessar di considerare le comunioni protestanti come comunioni rebelli alla sua propria autorità; alla condizione cioè di trattare con esse come potenza a potenza, come uguale ad uguale, facendo loro, rispetto alle dottrine, delle concessioni in proporzione di quelle che essa vuole ottenerle; contentandosi che esse abiurino solo taluni do' loro errori, e lasciando loro liberamente professare il resto; si vorrebbe cioè l'unione, la fusione del cattolicismo e del protestantismo, alla condizione che la Chiesa cattolica cessasse d'essere cattolica e divenisse protestante.

Egli è lo stesso dell'alleanza che il razionalismo sollecita e propone tra la scienza e la religione; chè esso, in fondo, vuole che la Chiesa cattolica divenga razionalista.

Si può deplorare l'insolenza di simili pretensioni per parte del razionalismo assoluto, come per parte del protestantismo; ma non si ha già il diritto d'esserno sorpresi, quando si sa che il razionalismo non crede affatto alla divinità del cattolicismo, come il protestantismo non crede affatto alla infallibilità della Chiesa. Ma si può immaginare che gli stessi cattolici,

sacerdoti, dottori, che credono per conseguenza, che, come l'ha dimostrato san Tommaso (I p. q. 1, art, 5, *et alibi*), la verità *fissamente certa* (*fixa certitudine*), la verità senza miscuglio d'errore (*sine miscella erroris*), la verità compiuta, la verità facile, la verità all'intendimento di tutti (*ut omnes, de facili*), non può aversi che dalla fede cattolica, possano credere possibile un'alleanza contro questa fede, possedente chiaramente e perciò legittimamente questi vantaggi, e la ragione, usurpandoli ed attribuendoseli, essa pure, per un eccesso di prosunzione e d'orgoglio? Si può immaginare che de'cattolici, de' sacerdoti e de' dottori credano possibile un' alleanza tra la scienza e la religione, alla condizione, richiesta dalle due parti, della riserva della loro mutua indipendenza? Non lo si può ripetere abbastanza, sarebbe lo stesso che credere possibile l'alleanza tra un potere legittimo ed il suo suddito rivoltato, e persistente nella sua rivolta! Sarebbe lo stesso che credere possibile un'alleanza, come dice il popolo italiano, *tra il diavolo e san Bernardo*, tra il cielo e l'inferno, tra la grazia ed il peccato, tra la verità e l'errore, tra Dio e Satana.

Come mai uomini che non mancano nè di cuore nè di mente, non possano comprendere che le transazioni, i trattati d'alleanza, possibili, quando trattasi di cose materiali, sono impossibili quando trattasi di dottrine e di principii? Una dottrina, un principio, non possono essere mezzo veri e mezzo falsi, e non possono perciò essere accettati o rigettati a metà. Una dottrina, un principio, non sono che veri o falsi tutto

interi, e debbono essere o accettati tutto interi, o tutto interi rigettati.

Tra due dottrine o due principii opposti, se uno è vero, l'altro è necessariamente falso. Per conseguenza questo deve cedere interamente il posto a quello. Dunque, se il cattolicismo è verità, deve essere tutto intero accettato, e bisogna che la filosofia gli sia interamente sottomessa; se non è verità, allora è la filosofia che è verità; ed in tal caso la filosofia deve essere accettata tutta intera, e bisogna che il cattolicismo medesimo le sia sottomesso. Sicchè, ammettendo l'empia ipotesi che il cattolicismo non è verità, il razionalismo è logico e conseguente pretendendo che la scienza debba dominare la religione, e la ragione la fede; ed il Cousin ha avuto altamente ragione di dire: « La filosofia non è, o è l'*ultima spiegazione di* TUTTE LE COSE (*Del Vero*, ecc., pag. 448, 2.ª ediz.). » Questi sono i solo rapporti possibili tra la scienza e la religione. Se la religione, lo ripetiamo, è verità, bisogna che la scienza s'inchini dinanzi la religione; e se essa non è verità e tutta verità, bisogna che la religione sia abbandonata a' capricci della scienza. Ma, nei due casi, non v' ha alleanza possibile, perchè ogni alleanza che ha luogo tra due poteri indipendenti li lascia indipendenti tutti e due, pure dopo l'atto che gli ha uniti: mentre la quistione de' rapporti tra la scienza e la religione non è che una quistione di supremazia o di suggezione, di superiorità o d'inferiorità dell'una rispetto all'altra; è la quistione di sapere se la religione deve, come lo vuole Iddio, do-

minare la scienza; oppure se la scienza, come lo pretende l'umano orgoglio, deve dominare la religione.

A questo modo si spiegano certi elogi disonoranti che il razionalismo incredulo, per mezzo de' suoi giornali, incaricati di far fare alle dottrine dell'empietà il giro della Francia e del mondo, indirizza talvolta a' nostri semirazionalisti; che questi ultimi, per una balordaggine inconcepibile, risguardano come testimonianze sincere di stima per la loro scienza e il loro carattere, e come un saggio di ritorno dal razionalismo alla fede.

Ah! questo razionalismo è abbastanza accorto ed astuto per vedere, nelle lusinghe e carezze di cui i semirazionalisti lo colmano, altro che una vile difalta per parte loro a' principii cattolici ed una specie di tradimento contro il cattolicismo! Egli accoglie dunque tutte le demostrazioni amorevoli, come si accolgono le viltà e i tradimenti utili, quantunque si dispregi il vile e il traditore. Se v' hanno persone, rispettate dal razionalismo, non sono che i tradizionalisti. E la pruova si è che sono i solo assaliti da lui. Ei sa che è fra loro, e non altrove, che si trovano la dottrina vera, le convinzioni profonde, la fedeltà, il coraggio e la divozione ad ogni pruova per la causa della religione e della Chiesa. Ei sa bene che è fra loro, e non fra i compositori di frasi, ed il cui spirito è non men leggiero che è vana e superficiale la loro dottrina, che si trovano gli uomini di polso coi quali bisogna contare e gli avversari terribili che si hanno a combattere. Egli dunque li odia, questi av-

versari li perseguita, ma li stima; mentre affettando riguardi pei semirazionalisti, rende loro la giustizia che meritano, e li disprezza.

Nell'intimità de' loro discorsi, siam sicuri che i *capi del razionalismo* se la ridono, e scherzano nel modo il più crudele, sulla stupidezza de' loro compari i semirazionalisti, vedendoli prendere per omaggi sinceri renduti al cattolicismo frasi incompiute, espressioni vaghe e incoerenti, smentite quasi subito che le son proferite, e colle quali i dottori del razionalismo non pongono mente che a mettersi in guardia, evitare fastidi e a far valere i diritti della filosofia! Dunque il razionalismo assoluto, pei tratti d'una amorevolezza e gentilezza bugiardi, rispetto a' semirazionalisti attesta meno la stima che gl'ispirano che, — come esso stesso l'ha confessato — il *piacere* e la *soddisfazione* che gli fan provare lavorando, come fanno, a far meglio che esso stesso le sue proprie faccende.

Certo, il razionalismo assoluto non può essere e non è che felicissimo di vedere i semirazionalisti, che mettono alla sua disposizione i loro mezzi ed il loro zelo, per aiutarlo a spacciarsi de' suoi più terribili avversari, i tradizionalisti, a farsi perdonare la sua esistenza, a farsi accettare nello stesso seno del cattolicismo, ed a stabilire e a propagare il suo imperio.

Diffatti, facendosi a combattere il metodo tradizionale, non ha avuto bisogno di esaminare esso stesso gran fatto la quistione; gli è stato sufficiente di ripetere, comentandole a suo modo, le accuse che i se-

mirazionalisti aveano pronunziato contro questo metodo; e con questo, solamente con questo, ha creduto averne detto abbastanza per diffamare e rendere odiosi uomini che detesta, come difensori i più intrepidi ed i più affezionati della Chiesa.

Tacito, parlando della strage che fecero i Brutteri de' loro propri fratelli, s'esprime così: « Caddero sessanta mila di questi barbari, non sotto le spade romane, ma, quel che è più memorevole, a *nostro spettacolo* a vista. »

Questo sentimento di Tacito è quello del razionalismo incredulo alla vista della guerra crudele che i semirazionalisti fanno *sotto a' suoi occhi* a' difensori della tradizione. Egli batte le mani, ride a tenersi i fianchi, vedendo sacerdoti cattolici lasciarlo tranquillo, esso, nemico d'ogni religione, e non occupare il loro tempo e i loro mezzi che a far libri, a scriver libelli, a muover querele ed inventar calunnie contro altri sacerdoti cattolici, i soli difensori considerevoli del cattolicismo. Esso ha una gioja infernale ragguardando i veri uomini di fede offesi, insultati, disonorati da altri uomini di fede, le sentinelle avanzate della milizia della Chiesa assalite da' loro propri compagni d'arme, e feriti da' colpi, partiti dalle file della falange ecclesiastica! Questo gli porge materia a far dello scandalo, mettendo a carico della religione i traviamenti di taluni de' suoi ministri, e tornando in ridicolo l'unità delle credenze della Chiesa.

Sia gloria dunque al semirazionalismo, essendo stato per la guerra spietata contro il tradizionalismo, lo

strumento de' traviamenti deplorabili del cattolicismo, il motore pericoloso della mancanza del rispetto per la sovranità dottrinale della Chiesa, e per avere sacrificato i suoi interessi i più preziosi a certi progetti d'alleanza oggi svaniti! Sia gloria al semirazionalismo per essersi impegnato in una transazione impossibile, che compromette la religione senza il vantaggio della scienza, che indebolisce il sentimento della fede senza diminuire gli ostacoli che arrestano l'incredulità! Sia gloria al semirazionalismo per avere, colla stranezza de' suoi principii, colla falsità delle sue dottrine, colla dappocaggine o imprudenza delle sue concessioni, dato al razionalismo una importanza che, senza di lui, non avrebbe mai avuta, per averne rifermato la base, aumentato le forze, facilitato gli eventi, e per averne fatto una potenza rivale della religione! Dopo tutto questo, chi potrà negare che sia sommamente funesto?..

FINE DEL VOLUME TERZO.

INDICE

DELLE MATERIE CONTENUTE NEL TERZO VOLUME

Parte terza

LA FILOSOFIA CRISTIANA